

حضرت امام ابوحنیفہؒ

محمد ابو زہرہ

شیخ غلام علی اینڈ سنز

• روایت ہے کہ فقہہ شام امام اوزاعی نے جو امام ابو حنیفہ

کے معاصر تھے ایک مرتبہ عبداللہ بن مبارک سے کہا:

”یہ کوفہ کا بدعتی شخص کون ہے جو ابو حنیفہ کنیت کرتا ہے؟“

ابن مبارک نے کوئی جواب نہیں دیا۔ البتہ نہایت دقیق قسم

کے مسائل بیان کرنے لگے اور ان مسائل کے طرز فہم اور انداز فتویٰ پر گفتگو کرنے لگے۔

اوزاعی نے پوچھا، ”یہ کس شخص کے فتاویٰ ہیں؟“

ابن مبارک نے کہا، میں ان سے عراق میں ملا تھا!

اوزاعی نے کہا، ”یہ تو مشائخ میں کوئی نہایت ہی برگزیدہ شخص

ہیں! میں بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوں گا اور علم حاصل کروں گا۔“

ابن مبارک نے کہا، ”یہ ابو حنیفہ ہیں!“

پھر اوزاعی اور ابو حنیفہ کی مکہ میں ملاقات ہوئی، اور وہ مسائل

زیر بحث آئے جو ابن مبارک نے بیان کئے تھے، جب یہ دونوں جدا

ہونے لگے تو اوزاعی نے ابن مبارک سے کہا:

”اس شخص کی کثرت علم اور دفور عقل پر مجھے رشک آتا ہے استغفر اللہ

میں کتنی بڑی غلط فہمی میں مبتلا تھا، میں اسے متہم کرتا تھا لیکن یہ تو اس

کے بالکل برعکس ہے جو مجھے بتایا گیا تھا۔۔۔“

خطۃ امام صاحب کثرت افتابا لرائے کے باعث بہت زیادہ
بدعت مطاعین بنائے گئے، لیکن شافعیوں نے تو انہیں راہ دین سے
منحرف اور عاصی قرار دینے میں بھی تامل نہیں کیا۔

لیکن انہی شافعیوں میں حتی پسند اور حتی گو لوگ بھی تھے جنہوں
نے امام صاحب کے مناقب میں کتابیں لکھیں اور متعصب شافعیوں
کے قول کا رد کیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں سیوطی نے جو خود بھی شافعی تھے۔
ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے،

”تبیین الصحیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ“

اس طرح ابن حجر مکی نے جو شافعی تھے، ایک رسالہ لکھا جس کا

نام رکھا۔

”الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ النعمان“

اسی طرح شعرائی نے ”المیزان“ میں خاص طور پر امام صاحب کا
ذکر کیا ہے اور ان کا دفاع کیا ہے اور ان کے طریق تخریج کی استقامت
کو سراہا ہے اور انہیں اولیاء اللہ کے طبقہ میں شمار کیا ہے، !۔

مقدمہ

الحمد للہ رب العالمین و صلی اللہ علی سیدنا محمد و علی آلہ و اصحابہ وسلم
 اس مرتبہ میں نے شریعت اسلامیہ کے دراسات عالیہ کے لیے امام ابو حنیفہ کی ذات گرامی منتخب
 ہے۔ چنانچہ میں نے ان کے احوال و سوانح اور فقہ و آراء کو پیش کر کے کی جسارت کی ہے۔
 یہ ایک ایسی ذات کی درست حیات ہے جو اپنی شخصیت، تفکر اور سیرت کے اعتبار
 سے ایک امتیاز خاص کی حامل ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ مستمع اور قاری کے سامنے امام صاحب
 زندگی کا صحیح خاکہ پیش کروں، ان کے خصائص و صفات اجاگر کروں، جو خدا نے بزرگ و برتر نے
 کی ذات گرامی سے خاص کر دیے تھے۔ یہ بتاؤں کہ عقائد کی دنیا میں ان کے آراء فتاویٰ اور
 سات نے کیسے کاربائے نمایاں انجام دیے ہیں تاریخ و مناقب کی کتابوں کی مدد سے امام
 صاحب کی ایک تصویر پیش کروں جو حقیقت پر مبنی ہو، نہ اس میں ان کے غلو پسند عقائد کا انداز
 و تشابہ چھٹوں نے مجتہد کے ارتعاش سے بھی ماورا منزلت پر انہیں فائز کر دیا تھا، نہ ان کے نکتہ چیلوں
 بدوش بدوش چلوں، جنہوں نے انتہا پسندی کے باعث ایک عام مسلمان کے مرتبہ سے بھی
 میں گرا دیا تھا۔ حالانکہ ایک مسلمان بھی اس کا مستحق ہے کہ اس کی آبرو اور دین کو ہر طرح کی گزند
 محفوظ رکھا جائے۔

نکتہ چیلوں کی عجیب جوئی، اور غلو پسندوں کی قصیدہ خوانی اس شخص کو تیراں و سرگشتہ
 دیتی ہے جو صرف جوئے حقیقت ہوتا ہے، اس سرگشتگی کے عالم سے جہد بسیار کے بغیر وہ
 نہیں کامیاب نہیں ہو سکتا۔

میرا خیال ہے کہ میں نے ان دونوں پہلوؤں سے دامن بچایا ہے اور امام صاحب کی صحیح ترین
 ت پیش کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ میں نے ان کے اہل کا ذکر بھی کیا ہے، کسی حد تک تفصیل

کے ساتھ ان کے ہم عصر فرقوں کا تذکرہ بھی کیا ہے جن سے انہیں مجادلے اور مناظرے کرنا پڑے۔ اور بحث و گفتگو میں حصہ لینا پڑا۔

اس کے بعد میں نے سیاست و عقائد کے سلسلے میں ان کے افکار و آراء سے بحث کی ہے اور اگر ہم اس مفکر اعظم کے جملہ فکری پہلوؤں سے آشنا ہونا چاہتے ہیں تو یہ بحث ناگزیر تھی، ان کے سیاسی افکار، ان کی حیات گرامی پر گہرے طور پر اثر انداز ہوئے، انہیں نظر انداز کرنے کے معنی یہ تھے کہ اس پہلو کو نظر انداز کر دیا جاتا جو ان کے قلب و نظر اور کردار و شخصیت سے نہایت استوار رابطہ رکھتا

تھیں

عقائد کے سلسلے میں ان کے آراء بہت نکھرے ہوئے اور واضح تھے جن میں نہ غلو تھا، نہ انتہا پسندی، نہ نہیں بجا طور پر ہم دین کا منہزا اور یقین کی روح کہہ سکتے ہیں۔

پھر ہم نے امام صاحب کی فقہ پر توجہ کی ہے، جو اس کاوش علمی کا اصل مقصد اور غرض ہے، ہم نے آغاز کلام ان کے اس بیان سے کیا ہے جو ان کے اصول عامہ سے متعلق ہے جس کی اپنے استنباط میں وہ پیروی کرتے تھے، جس سے ان کے طریقہ اجتہاد پر روشنی پڑتی ہے، ہم نے احناف کی وہ تحریریں بھی پیش نظر رکھی ہیں، جن میں یہ سلسلہ اصول انہوں نے اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے جس پر وہ اعتبار کرتے تھے، نیز امام صاحب کے طریق اسناد کو بھی زیر بحث لائے ہیں۔ اس گفتگو میں تفصیل کے بجائے ہم نے اجمال سے کام لیا ہے۔ اصول سے متعلق احناف کی ذکر کی ہوئی ہر چیز کہ ہم نے بیان نہیں کیا ہے کیونکہ جس استنباط کی نسبت سند امام صاحب یا ان کے احباب کی طرف نہیں ہے وہ متاخرین کا اجتہاد ہے، متقدمین کی طرف منسوب نہیں۔

پھر ہم نے منہاج ابو حنیفہ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہاں بھی تفصیل سے کام نہیں لیا ہے، لیکن ان پہلوؤں کو چھوڑا بھی نہیں ہے جو امام صاحب کی فکر آزاد کے شاہد ہیں۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ امام صاحب پہلے شخص ہیں جس نے شرعی حیلوں پر گفتگو کی ہے۔ ہمارا فرض تھا کہ اس دعوے کو ہم جانچنے اور دیکھنے کے واقعی امام صاحب کا قول کیا ہے۔ ان اقوال اور امام صاحب کے اشارات کے مابین ہمیں موازنہ بھی کرنا پڑا ہے۔

امام صاحب کے منافع و فروع کا ہم نے تذکرہ کیا ہے لیکن ان کی تفکیک اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے جب ہم ان فقہی اختلافات کا ذکر کرتے ہیں، جو امام صاحب اور ان کے اصحاب کے مابین بعض مسائل میں کبھی کبھی رونما ہوئے کیونکہ اس بیان اختلاف سے ان حضرات کی تفکیک اور رجحان و میلان بھی روشنی میں آتا ہے۔

محمد ابو زہرہ

آفتِ کلام

اسلام کی تاریخ بہت سے علمی معجزات پر مشتمل ہے۔ تدریس حدیث، فن اسما الرجال یعنی راویان حدیث پر جرح و تعدیل، حدیث کی قسبیں، راویوں کے انواع و اقسام حدیث کی تخصیص، تعیین، تحدید، اصول حدیث اور اس کے دقیق ترین مصطلحات، پھر تدریس حدیث تخریج و تفریع کے اصول، کتاب و سنت کے عام و خاص اور ناسخ و منسوخ قیاس، استحسان عرف، ایہ ساری چیزیں اگر علمی اور تحقیقی معجزے نہیں تو کیا ہیں؟ — کیا دنیا کے کسی مذہب کی تاریخ میں یہ چیزیں ملتی ہیں؟

— اسلامی فقہ کی تشکیلیں میں بہت سے اکابر، مجتہدین اور آئمہ کا حصہ ہے ان میں سے بعض اب بالکل گمنام ہو چکے ہیں بعض کے اسما گرامی صرف طبقہ علمائے متعابد ہیں لیکن اپنے وقت کے یہ بہت بڑے مجتہد تھے۔ ان کے حلقہ درس میں، اطراف و کناف عالم سے گھنچ گھنچ کر لوگ آتے تھے، ان کی بارگاہ علم کے خوشہ چینوں میں وہ لوگ تھے جو بعد میں مسند امامت پر جلوہ فرما ہوئے۔ ان کے مجتہدات ان کے تخریجات ان کے تفریعات دلیل راہ تھے، انہوں نے مسائل پیدا کئے۔ انہوں نے مسائل حل کئے، انہوں نے مسائل کی تنقیح کی، حماد، ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی اور دوسرے اکابر کی حیالت و عظمت سے کوان انکار کر سکتا ہے لیکن مرور ایام نے انہیں پردہ خفا میں پہنچا دیا۔

لیکن ان میں بلکہ ان کے شاگردوں اور ہم عصروں میں، اور عہد مابعد میں، چار ہستیوں — میری مراد ہے امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل سے — ایسی پیدا ہوئیں، جن کی فقہ مشرق و مغرب اور جنوب و شمال میں رواج پاگئی اور عالم اسلام نے ان کی تقلید و اتباع کا قلاوہ اپنے گلے میں ڈال لیا۔

ان آئمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہؒ، اپنے تفقہ، شان اجتہاد و استنباط اور مالک تخریج و تفریع اور قیاس و رائے میں سب سے یگانہ اور ممتاز تھے، مسلمانوں کی غالب ترین اکثریت انہی کی مقلد ہے۔

امام صاحب اپنے وقت سے لے کر آج تک کہ بارہ صدیوں سے زیادہ کی مدت گزر چکی ہے، آماجگاہ طعن و تعریض اور مرکز مدح و ثنا بنے رہے ہیں، لیکن اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ان کی فقہ، اپنے اصول، گرائی، پیک وسعت اور نعت سہولت کے اعتبار سے "الدین یسر" کی صحیح تعبیر ہے اور یہ ان کا اتنا بڑا فکری اور علمی کارنامہ ہے، جسے دنیا نے اسلام کبھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

استاد ابو ذرہ نے، آئمہ فقہ پر مشدود کتابیں پوری تحقیق و ترقیب سے لکھی ہیں جن میں سے بعض کا ترجمہ میں کر چکا ہوں، ان میں زیر نظر کتاب خاص اہمیت کی حامل ہے۔ میں نے جب اس کا ترجمہ شروع کیا تو میرے عزیز و دوست مولانا محمد عیدہ بھی اس کام کو شروع کر چکے تھے لیکن جب انہیں معلوم ہوا کہ میں یہ کام شروع کر چکا ہوں تو میرے حق میں اپنے ارادے سے دستبردار ہو گئے۔ اس کرم گستری کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا اخلاقی فرض سمجھتا ہوں۔

اس کتاب کے بعض مباحث مشترک ہیں۔ بعض دوسری کتابوں میں بھی تقریباً حفظہ آچکے ہیں لیکن میں نے انہیں ترک نہیں کیا لے لیا۔ یہ کیا ضرور ہے کہ ایک شخص کسی مصنف کی ساری کتابوں کا مطالعہ کر چکا ہو؟

رئیس احمد جعفری

۸۹۔ ٹیلیور پارک

لاہور

فہرست

حصہ اول

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
	تعداد - امام صاحب کے شیعہ شیوخ - فقہ	9	مقدمہ
	صحابہ اجل کی تحمیل - امام صاحب مسند	11	آغاز کلام
	تدریس پر - دو نمایاں پہلو -	25	حیات ابو حنیفہ
	امام صاحب کی معیشت اور وسائل حیات		سن ولادت اور اختلاف روایات
	امام صاحب کے صفات اربعہ - کاروباری		ثمرات نفس کا احساس - عربیت کا تعصب
	زندگی کے چند دلچسپ واقعات - درج و		نسب کا فخر یا علم کا شرف؟ - ہشام بن عبد
	تقویٰ - نفع مند تجارت - علمی کے وقار کا		اور عطاء - اموی سلطنت کے علما - موالی -
	خیال -		عربوں کے پاس سلطنت موالیوں کے پاس
54	امام ابو حنیفہ میدان سیاست میں		علم - صحابہ کے وارث علم - موالی اہل
	وقت کی انقلابی تحریکیں - زمانہ کی نیرنگیاں		فصاحت تھے - ابن خلدون کی رائے - حفظ
	علویوں سے امام صاحب کی ہمدردی - زید		قرآن اور قرأت - کوفہ کی اہمیت
	بن علی کی حمایت - امام زید کے ساتھ جہاد میں	39	تحصیل علم
	عدم شرکت کا سبب - امام زید کی شہادت		حلقہ علمائے شریعت - عصر ابو حنیفہ
	منصب کی پیش کش - امام صاحب کا انکار -		کے علمی حلقے - فقہ کی طرف رغبت کس طرح
	جیل اور تازیانے کی سزا - امام صاحب کا		ہوئی؟ - امام صاحب کی داستان اپنی زبان
	گریبے اختیار - ابن سبیرہ کی سیاست - حجاز		سے - تطابق و توافق - امام صاحب اور
	میں امام صاحب کے مشاغل - حجاز میں مدت		علوم عصریہ - اصولی عقائد - خلاصہ بحث
	اقامت - علمی بلوف سے امام صاحب کا		حماد کی شاگردی - امام صاحب کے اساتذہ کی

۶۷ امام ابو حنیفہ اور حکومت عباسیہ

عباسی حکومت کے قیام کا سبب

عباسی حکومت سے امام صاحب کے روابط -

حنیفہ منصور اور اس کی بیوی میں جھگڑا -

تطبیق روایات - عباسی حکومت پر کتنے چیلے

عباسی حکومت کی مخالفت

۶۸ امام ابو حنیفہ اور نفس و کبیہ کا خروج

امام مالک کا فتوائے جہاد - نفس و کبیہ

کا قتل - حسن بن قحطبہ کی توبہ - حسن بن قحطبہ کا

عہد امام صاحب سے - آزمائش کی

گھڑی -

۶۹ امام صاحب کا موقف مستقیم

امام ابو حنیفہ کا موقف - منصور کی

قسم اور امام صاحب کا عہد - اہل موصل کے

قتل کا استفتاء - منصور کے سامنے امام صاحب

کا اعلان حق - امام صاحب کے حاسدین - بیع

صاحب - ابو العباس طوسی - عدالت فیصلوں

پر امام صاحب کی نکتہ چینیاں - ایک غلط فیصلہ

پر امام صاحب کی تنقید - کیا عدالت کے

فیصلوں پر تنقید جائز ہے؟ - ابن ابی لیلیٰ

کی امام صاحب سے عداوت -

۷۰ امام صاحب کا میلان علویوں کی طرف

امام صاحب کا میلان علویوں کی طرف

وامم مہرنگ زمین - منصور کا اصرار - مناقب

روایت - خلیفہ منصور کا دائرہ - ابن

بزار کی روایت - تاریخ بغداد کی روایت

تاریخ بغداد کی روایت - عہد قضا سے انکار

کیوں؟ - منصور امام صاحب سے بدظن تھا -

۷۱ امام صاحب کی وفات

جیل کی سزا اور موت کے اسباب -

وفات کے اسباب و علل - کشتہ غمزہ

خود را بہ نماز آورد - سیرت امام پر ایک

نظر - امام صاحب کا جہاد - کیا امام

صاحب کا حلقہ درس بغداد منتقل ہو گیا

تھا؟

۷۲ امام ابو حنیفہ، علم اور مصا

امام صاحب کی شخصیت کاملہ - امام

صاحب کے مداح اور نکتہ چیں - امام

صاحب کی تحسین و ثنا معاشرین کی زبان

سے - جعفر بن زبیر کا بیان - یحییٰ بن زکیع

عبداللہ بن مبارک - ابن جوزی - ائمش - امام

مالک اور علوم مختلفہ - امام صاحب اور

علم کلام - عادات و خصائل حمیدہ - شیوخ

اور اساتذہ - حیات شخصی اور اس کے

تجربات -

۷۳ امام ابو حنیفہ کے صفات و خصائل

ضبط نفس - استقلال فکر - فکری گہرائی

حاضر جوابی - اخلاص کی دولت - امام

صاحب کی ہیبت - صفات عالیہ اور

حمیدہ -

۱۱۴	امام ابو حنیفہؒ اور صحابہ سے کسب علم کسب و تحصیل و علم۔ امام صاحب کے اساتذہ شیعہ شیوخ بھی تھے۔ امام صاحب کی روایت کردہ حدیثوں پر بحث۔ امام صاحب اور تحصیل قتادی صحابہ۔ کیا امام صاحب کو صحابہ سے شرف تھا حاصل تھا؟ صحابہ سے امام صاحب کے مرویات۔ ایک تحقیقی بحث تابعیت کے مسئلہ پر بحث۔ تابعین سے امام کی روایت۔ تابعین کرام کے مناج فکر	۱۳۴	امام جعفر صادقؒ فقہیہ، عالم، عابد۔ مقصود کی امام جعفر سے پر خاش
۱۱۵	امام ابو حنیفہؒ کے اساتذہ صحابہ بن ابی سلیمان اشعری امام شعبی کا شاگرد و رشید۔ حماد کی درس گاہ سے استفادہ۔ شاہ ولی اللہ کی تصدیحات۔ عطایں نہ باج امام صاحب مکہ میں زید بن علی حماد اور ابو حنیفہ کا خرق۔ امام صاحب محبت آل رسولؐ تھے۔ ائمہ شیعہ سے تلمذ۔ امام باقرؒ امام ابو حنیفہ کا رابطہ و تعلق۔ امام باقرؒ سے ابو حنیفہ کا مناظرہ	۱۳۵	عبداللہ بن حسن امام صاحب کی عقیدت فراوان۔ آل علی سے عقیدت۔ جابر بن زبیر شاگردوں کو جابر سے غنے کی ممانعت، امام صاحب نے ہر علم حاصل کیا۔ عہدہ ابو حنیفہ کے دو گروہ علماء۔ امام صاحب کے در اساتذہ خاصہ آزادی منکر و نظر۔ امام صاحب استخوان سے زیادہ کام لیتے تھے۔ سفر حج اور علمی استفادہ۔ دہریوں سے امام صاحب کا مناظرہ۔ احادیث قتادی صحابہ اور دجہ قیاس کا علم۔ امام صاحب کے تین اہم اصول۔ طلباء کا نفسیاتی علاج۔ ابو یوسف کا امتحان۔ فراغ پر نصیحت
۱۱۶	امام ابو حنیفہؒ اور ان کا عہدہ (۱) امویوں کا دور اور علمی کیفیت۔ ایک ضروری جائزہ۔ سیاست ملی۔ امام صاحب کا مشاہدہ اور تاثر۔ عباسی حکومت سے بھی امید پوری نہ ہوئی۔ عراق۔ ابن ابی الحدید۔ امویوں کی طرف سے عیسائیوں کی سیمہ افرا	۱۳۶	۱۳۷

عیسائیوں کی طرف سے امانت رسول ﷺ
یونان کی اشاعت۔ زنادقہ کا گروہ۔

۱۹۰ امام ابو حنیفہؒ اور ان کا خلیفہ (۲)
تحصیل علم اجتماع سے۔ اموی دور کے
سناٹوں کی ایک جھلک۔

۱۹۸ اہلسنت والجماعت

۱۹۹ اہل رائے و اہل حدیث۔ امام صاحب کا
مسک تویم۔ قیاس و رائے سے اجتہاد کی
صورت۔ روایت حدیث میں احتیاط۔
صحابہ کرام اور رائے۔ رائے سے فتویٰ دینے
کی صورت۔ تابعین کا دور۔ سنت صحیحہ
کی تدوین کا دور۔ منہاج صحابہ۔ اختلاف
کی اساس و بنیاد۔ تبع تابعین کا دور۔ فقہ
کا دور نہو۔ کیا فقہائے عراق حدیث کو
نظر انداز کر دیتے تھے؟۔ حدیث سب پر
مقدم۔ آثار کی بحث۔ رائے و قیاس کی

حقیقت۔ قیاس، استحسان اور عرف
فتوئے صحابی و تابعی و عمل اہل مدینہ
امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اور بیان
صحابہ کے بعد تابعین کا دور اور ان کا مقام

اسلامی فتنے

فرقہ شیعہ

۱۸۷ قدیم ترین اسلامی فرقہ۔ مذہب شیعہ
کا اصل اصول۔ تفصیل علی کا عقیدہ شیعوں
میں فرقہ باریج۔ عالی اور منشور شیعہ۔

آخری امام کے بارے میں شیعہ عقیدہ شیعہ
مذہب سے متاثر ہوئے؟

۱۹۵ فرقہ سبائیسہ

بانی اور مؤسس

فرقہ کیسانہ

۱۹۸ بانی کون تھا؟ مختار سے محمد بن حنیفہ کی برائت
مختار ثقفی کا قتل۔ عقیدہ بڑا۔ عقیدہ تاسخ
امام برحق کون ہو سکتے؟

فرقہ زیدریہ

۲۰۳ امام زید بن علی۔ امام منصوص ہوتا ہے۔

کیا امام زید مقرر کی گئے؟

فرقہ امامیہ

۲۰۷ حضرت علیؑ کے لئے آل حضرت کی نص۔
امامیہ کا ایک اہم عقیدہ۔ آثار نبویؐ سے
امامیہ کا استدلال۔ امامیہ کا استدلال و
استنباط۔ فرقہ امامیہ میں تفرقے

فرقہ اثنا عشری

۲۱۰ متقدمین اثنا عشری کا مسلک۔ بارہوی
امام کی غیبت۔

فرقہ اسماعیلیہ

۲۱۲ اسماعیل بن جعفر۔ امامت نص کے بعد بر حال

باقی رہتی ہے۔ المہدی کا ظہور اور اس

کے کارنامے۔ فارس والوں سے اختلاف

و اعتزاج۔ دعوت اسماعیلیہ خفیہ طریق پر

بین میں دعوت اسماعیلی کا آغاز۔ مغرب اقصیٰ

میں اسمعیلیہ کی حکومت

الخوارج

ان الحكم الا للہ - ابن زبیر کو خوارج نے دھوکا دیا - عمر بن عبد العزیز کے ساتھ خوارج کا رویہ - خوارج اور فرانس کے انقلابی - اندلس کے فدائی عیسائیوں اور خارجیوں میں مماثلت - دینداری کے ساتھ گمراہی - مسلمان کا قتل موجب ثواب - خوارج کی تشدد پسندی - اپنی اخلاص لیکن بی بر خلاف - خوارج مساوات پر عمل پیرا تھے خارجیوں کا فرقہ یزیدیہ - خارجیوں کے سیاسی و مذہبی نظریات - خوارج کی ناکامی کا اصل سبب - خارجیوں کا ایک فرقہ غلات خارجیوں کا ایک مسئلہ - خارجیوں کی تکفیر کے اسباب - حضرت علیؓ کا رد خوارج کے دعاوی کا - خوارج کا متبیل حق سے گریز - خوارج میں تفرقہ کے اسباب - خوارج کے اختلاف باہمی کے نتائج -

الازارۃ

النجات

الصفریہ

العبارۃ

الاباضیہ

یزیدیہ

المیہودیہ

المرجیہ

مرجیہ کا مسلک نہ ادھر نہ ادھر - مرجیہ کے مسلک میں تبدیلی - امام زید کا مرجعیت سے اظہار معذرت - امام ابو حنیفہؒ کے خلاف یورش - ثابت بن قطنہ -

المجیریہ

مشہد جبر و قدر - فرقہ جبریہ کی تاریخ کیا ان کے عقائد یہودیت سے ماخوذ ہیں - جہم بن صفوان کے دوست - آراء

المعتزلہ

اس فرقہ کا آغاز کیونکر ہوا - کیا معتزلہ علوی تحریک سے وابستہ تھے - علماء کی ایک بڑی جماعت کا خیال - معتزلہ کے اصول پنج گانہ - معتزلی عقائد کا جائزہ - صلاح و اصلاح کا جواب -

معتزلہ کی طرف سے اسلام کا

وفاء

غیر مسلم حلقہ اسلام میں بمقتنع خراسانی کا ظہور و خروج -

معتزلہ اور خلفائے عباسیہ

اموی اور معتزلی - عباسیوں کی طرف سے معتزلہ کی حمایت - عقیدے جبر سے نہیں بدلا کرتے -

۲۱۵

۲۲۰

۲۲۲

۲۲۴

۲۲۶

۲۲۸

۲۳۰

۲۳۲

۲۳۴

۲۳۶

۲۳۸

۲۴۰

۲۴۲

۲۴۴

مقتدرہ کے خلاف محاذ جنگ

PKR

اساس بحث و نظر۔ زمانہ اور
تئویر سے مسلسل جنگ۔ عقاید کی معرفت
عقلی انداز میں۔ مخالفین کے لئے سخت
لب و لہجہ۔ خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں
مستقلہ کی جماعت میں ملحد بھی تھے۔

فقہائے محدثین کی طبعاً
معتزلہ میں بہت سی خوبیاں تھیں

معتزہ متقی اور سپہ بیگز کا رشتہ۔

معتزلہ اور علم کلام

PM

اصل چیز رائے ہے نہ کہ نام ؟ ۔ کیا
معتزلہ حدیث سے محبت لاتے تھے ؟
علوم غیر سے کسب فیض ۔ فصاحت و
بلاغت اور کلام ۔

محمّد

Fig.

حصہ دوم

کفار اور اہل ایہوا سے معتزلہ کا مجاہدہ
معتزلہ کا مجاہدہ فقہاء و محدثین سے۔

امام ابو حلیفہ کی فقہ

امام ابو حلیفہ کے سیاسی افکار

امام صاحب اور آل علی - امام

صاحب اور فضائل صحابہ - امام باقر سے

ہام صاحب کی ملاقات - اموی خلافت

کو امام صاحب جائز نہیں سمجھتے تھے۔

امام صاحب کا علمی استفادہ اہل بیت نبوی

سے۔ امام صاحب کسی خاص فرقہ میں شامل

نہ تھے

مسائل علم کا نام

چند اہم اور بنیادی حقائق، کتاب

۴
۵۰۰

۶۰۰

۷۰۰

۸۰۰

۹۰۰

۱۰۰۰

۱۱۰۰

۱۲۰۰

۱۳۰۰

۱۴۰۰

۱۵۰۰

۱۶۰۰

۱۷۰۰

۱۸۰۰

۱۹۰۰

۲۰۰۰

۲۱۰۰

۲۲۰۰

۲۳۰۰

۲۴۰۰

۲۵۰۰

۲۶۰۰

۲۷۰۰

۲۸۰۰

۲۹۰۰

۳۰۰۰

۳۱۰۰

۳۲۰۰

۳۳۰۰

۳۴۰۰

۳۵۰۰

۳۶۰۰

۳۷۰۰

۳۸۰۰

۳۹۰۰

۴۰۰۰

۴۱۰۰

۴۲۰۰

۴۳۰۰

۴۴۰۰

۴۵۰۰

۴۶۰۰

۴۷۰۰

۴۸۰۰

۴۹۰۰

۵۰۰۰

۵۱۰۰

۵۲۰۰

۵۳۰۰

۵۴۰۰

۵۵۰۰

۵۶۰۰

۵۷۰۰

۵۸۰۰

۵۹۰۰

۶۰۰۰

۶۱۰۰

۶۲۰۰

۶۳۰۰

۶۴۰۰

۶۵۰۰

۶۶۰۰

۶۷۰۰

۶۸۰۰

۶۹۰۰

۷۰۰۰

۷۱۰۰

۷۲۰۰

۷۳۰۰

۷۴۰۰

۷۵۰۰

۷۶۰۰

۷۷۰۰

۷۸۰۰

۷۹۰۰

۸۰۰۰

۸۱۰۰

۸۲۰۰

۸۳۰۰

۸۴۰۰

۸۵۰۰

۸۶۰۰

۸۷۰۰

۸۸۰۰

۸۹۰۰

۹۰۰۰

۹۱۰۰

۹۲۰۰

۹۳۰۰

۹۴۰۰

۹۵۰۰

۹۶۰۰

۹۷۰۰

۹۸۰۰

۹۹۰۰

۱۰۰۰۰

۱۰۱۰۰

۱۰۲۰۰

۱۰۳۰۰

۱۰۴۰۰

۱۰۵۰۰

۱۰۶۰۰

۱۰۷۰۰

۱۰۸۰۰

۱۰۹۰۰

۱۱۰۰۰

۱۱۱۰۰

۱۱۲۰۰

۱۱۳۰۰

۱۱۴۰۰

۱۱۵۰۰

۱۱۶۰۰

۱۱۷۰۰

۱۱۸۰۰

۱۱۹۰۰

۱۲۰۰۰

۱۲۱۰۰

۱۲۲۰۰

۱۲۳۰۰

۱۲۴۰۰

۱۲۵۰۰

۱۲۶۰۰

۱۲۷۰۰

۱۲۸۰۰

۱۲۹۰۰

۱۳۰۰۰

۱۳۱۰۰

۱۳۲۰۰

۱۳۳۰۰

۱۳۴۰۰

۱۳۵۰۰

۱۳۶۰۰

۱۳۷۰۰

۱۳۸۰۰

۱۳۹۰۰

۱۴۰۰۰

۱۴۱۰۰

۱۴۲۰۰

۱۴۳۰۰

۱۴۴۰۰

۱۴۵۰۰

۱۴۶۰۰

۱۴۷۰۰

۱۴۸۰۰

۱۴۹۰۰

۱۵۰۰۰

۱۵۱۰۰

۱۵۲۰۰

۱۵۳۰۰

۱۵۴۰۰

۱۵۵۰۰

۱۵۶۰۰

۱۵۷۰۰

۱۵۸۰۰

۱۵۹۰۰

۱۶۰۰۰

۱۶۱۰۰

۱۶۲۰۰

۱۶۳۰۰

۱۶۴۰۰

۱۶۵۰۰

۱۶۶۰۰

۱۶۷۰۰

۱۶۸۰۰

۱۶۹۰۰

۱۷۰۰۰

۱۷۱۰۰

۱۷۲۰۰

۱۷۳۰۰

۱۷۴۰۰

۱۷۵۰۰

۱۷۶۰۰

۱۷۷۰۰

۱۷۸۰۰

۱۷۹۰۰

۱۸۰۰۰

۱۸۱۰۰

۱۸۲۰۰

۱۸۳۰۰

۱۸۴۰۰

۱۸۵۰۰

۱۸۶۰۰

۱۸۷۰۰

۱۸۸۰۰

۱۸۹۰۰

۱۹۰۰۰

۱۹۱۰۰

۱۹۲۰۰

۱۹۳۰۰

۱۹۴۰۰

۱۹۵۰۰

۱۹۶۰۰

۱۹۷۰۰

۱۹۸۰۰

۱۹۹۰۰

۲۰۰۰۰

۲۰۱۰۰

۲۰۲۰۰

۲۰۳۰۰

۲۰۴۰۰

۲۰۵۰۰

۲۰۶۰۰

۲۰۷۰۰

۲۰۸۰۰

۲۰۹۰۰

۲۱۰۰۰

۲۱۱۰۰

۲۱۲۰۰

۲۱۳۰۰

۲۱۴۰۰

۲۱۵۰۰

۲۱۶۰۰

۲۱۷۰۰

۲۱۸۰۰

۲۱۹۰۰

۲۲۰۰۰

۲۲۱۰۰

۲۲۲۰۰

۲۲۳۰۰

۲۲۴۰۰

۲۲۵۰۰

۲۲۶۰۰

۲۲۷۰۰

۲۲۸۰۰

۲۲۹۰۰

۲۳۰۰۰

۲۳۱۰۰

۲۳۲۰۰

۲۳۳۰۰

۲۳۴۰۰

۲۳۵۰۰

۲۳۶۰۰

۲۳۷۰۰

۲۳۸۰۰

۲۳۹۰۰

۲۴۰۰۰

۲۴۱۰۰

۲۴۲۰۰

۲۴۳۰۰

۲۴۴۰۰

۲۴۵۰۰

۲۴۶۰۰

۲۴۷۰۰

۲۴۸۰۰

۲۴۹۰۰

۲۵۰۰۰

۲۵۱۰۰

۲۵۲۰۰

۲۵۳۰۰

۲۵۴۰۰

۲۵۵۰۰

۲۵۶۰۰

۲۵۷۰۰

۲۵۸۰۰

۲۵۹۰۰

۲۶۰۰۰

۲۶۱۰۰

۲۶۲۰۰

۲۶۳۰۰

۲۶۴۰۰

۲۶۵۰۰

۲۶۶۰۰

۲۶۷۰۰

۲۶۸۰۰

۲۶۹۰۰

۲۷۰۰۰

۲۷۱۰۰

۲۷۲۰۰

۲۷۳۰۰

۲۷۴۰۰

۲۷۵۰۰

۲۷۶۰۰

۲۷۷۰۰

۲۷۸۰۰

۲۷۹۰۰

۲۸۰۰۰

۲۸۱۰۰

۲۸۲۰۰

۲۸۳۰۰

۲۸۴۰۰

۲۸۵۰۰

۲۸۶۰۰

۲۸۷۰۰

۲۸۸۰۰

۲۸۹۰۰

۲۹۰۰۰

ایمان

امام صاحب کا مسلک قیوم - جہم بن

سفر ان سے امام صاحب کا منظرہ - ایمان

لی کمی بیشی کے مسئلہ میں اتفاق و اختلاف

مسئله تفاوت در

امام صاحب کی نصیحت شاگردوں کو

مشدہ الجامعت و رخصیان

مسند خلق و ستر آن

خلقِ قرآن کا مسئلہ امام صاحب کے

بعد امام ابو یوسف کی روایت۔

امام ابو حنیفہ کے احوال

۱۷ امام صاحب لی بصیرت - امام صاحب

فی وصیت کاتب لہاب -

قصه ابو طيفه كرمه متاخره

ایک بار کورن سرن

7-6

219

77

77

178

۳۸۲	محمد بن سماعہ	۳۳۷	فقہ حنفی کی نقل و تسوید
۳۸۳	ہلال بن یحییٰ	۳۳۸	کیا امام صاحب نے کوئی کتاب لکھی؟
۳۸۴	احمد بن عمر بن مہر الخصاص	۳۳۹	تہذیب فقہ میں امام صاحب کے تلامذہ کا
۳۸۵	احمد بن سلاحدہ ابو جعفر طحاوی	۳۴۰	حصہ - امام صاحب کی مجلس شوریٰ
۳۸۶	کتب فقہ حنفی کے مراتب	۳۴۱	مسند امام ابو حنیفہ
۳۹۰	فقہ ابو حنیفہ	۳۴۲	کیا مسند کی نسبت صحیح ہے؟
۳۹۳	امام ابو حنیفہ اور فقہ تقدیری	۳۴۳	امام ابو حنیفہ کے تلامذہ
۳۹۴	✓ فقہ تقدیری کسے کہتے ہیں؟	۳۴۴	✓ فقہ ابو حنیفہ کا تعارف - ایک
۳۹۵	کیا امام صاحب فقہ تقدیری کے	۳۴۵	المناک محرمی - ولایت کی کمی کیوں؟
۳۹۶	موجد تھے؟	۳۴۶	لا زوال کا تہام - امام محمد کے لازوال
۳۹۷	✓ امام ابو حنیفہ کے ولایت فقہی	۳۴۷	کازمانے
۴۰۰	قرآن کریم	۳۴۸	امام ابو یوسف
۴۰۲	کیا نماز غلہ سی میں جائز ہے؟ فارسی	۳۴۹	ابتدائی حالات - فقہ حنفی پر
۴۰۳	زبان میں جواز نماز کا فتویٰ کیوں؟	۳۵۰	ابو یوسف کا احسان - فقہ حنفی کے
۴۰۴	سرخسی نے امام صاحب کی غلط و کالت	۳۵۱	فروع کا سبب - امام ابو یوسف کی
۴۰۵	کی -	۳۵۲	تصنیفات - کتاب الآثار - امام محمد کا
۴۰۶	قرآن کریم میں خاص و عام کا	۳۵۳	حقیقہ -
۴۰۷	مسئلہ	۳۵۴	امام محمد بن الحسین شیبانی
۴۰۸	شرعیات اسلامیہ کا اصل الاصول	۳۵۵	نام و نسب - کتاب المبسوط
۴۰۹	اہل مشرق کے نزدیک عام کی تعریف	۳۵۶	المجامع المصغیر - المجامع الکبیر کتاب
۴۱۰	قرآن کریم میں عام و خاص کے	۳۵۷	لغز یا ذات الآثار
۴۱۱	چند مسئلہ	۳۵۸	امام زفر بن ہذیل
۴۱۲	اہل الرائے کے نقد نظر کی مدافعت	۳۵۹	ولادت اور تحصیل علم -
۴۱۳	طبقات فقہ کے دو گروہ	۳۶۰	فقہ ابو حنیفہ کے دو سے ناقلین
۴۱۴		۳۶۱	عبدی بن ابان

امام غزالی کی رائے - احادیث کے
نزدیک تخصیص کا مفہوم تخصیص کے
معنی کیا ہیں ؟

معموم و مخصوص سے متعلق فرسہ
ماثورہ

خفیفہ کے اصول پر اعتراض -
یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے - فقہ عراق
کی وضع احتیاط -

بیان قرآن کریم
تہذیب کا مصدر اور منبع -

اقسام بیان قرآن
سنت نبی کریم
اجتناد و استنباد کی اصل ثانی

احادیث ثبوتی
احادیث کے اقسام - احادیث

کے اقسام سہ گانہ - حدیث موثرہ
احادیث مشہورہ - احادیث مشہورہ
کا حکم - اخبار احاد کی تعریف اور اس
کا حکم - احادیث آحاد کے حجت ہونے
سے انکار

احادیث آحاد اور امام ابو حنیفہ
حدیث آحاد امام صاحب قبول کر لیتے
تھے - حضرت ابو بکرؓ اور حدیث آحاد -
حضرت عمرؓ اور حدیث آحاد - شہر کی
دیت میں بیوی کا حصہ - آنحضرتؐ

کا مکتوب قیصر روم کے نام - امور
دین اور خیر واحد - علمائے احناف
کے نزدیک ضبط کی تفسیر - امام
ابو حنیفہ اور امام ابو زائلی کا منظر
منظرے کا دوسرا پہلو - امام صاحب
کی قدرت روایت کا سبب ۸

خبر واحد اور قیاس
ایک معرکہ آرا بحث - خبر واحد کے

بارے میں فقہ عصر کا مسلک - امام
شافعی اور امام مالک کا مسلک قیاس

خبر واحد کے مقابلہ میں - قیاس کے
اقسام اربعہ - قیاس جس کی بنیاد

پر ہو - قیاس بنی بر اصل
ظنی - خبر واحد کی نسبت آنحضرتؐ کی

طرف درست نہیں - امام مالک اور
احادیث آحاد کا رد - خبر آحاد کے

قبول کو نیکی شرط - امام صاحب کا صحیح
مسک کیا تھا - قسم اول کی حجت

مثالیں - قسم دوم کی چند مثالیں -
حدیث عرایا - حدیث قرعہ - ہر

در آراء میں موازنہ - خبر آحاد کے قیاس
پر تقدم اور امام صاحب - فقہ کوفہ

اور اس کے مصلوب - امام صاحب کا
اصول - شاہ ولی اللہ دہلوی کی
رہے -

مذہب آحاد کے بارے میں امام صاحب
کا مسلک - اولہ شرعیہ اقسام - قواعد
فہمی کی چند مثالیں - فقہاء کے وقت
خبر آحاد کا حکم - حدیث بخاری اور امام
صاحب - حنفی اور مالکی مسلک میں
وجہ امتیاز - خلاصہ بحث

امام ابو حنیفہ

۵۹۶

حدیث مرسل کی تعریف - مرسل
حدیث کے بارے میں امام صاحب کا
مسلک - محدثین کا مسلک - امام شافعی
کا مسلک مرسل کے بارے میں - علمائے
احناف کے مسلک کی وضاحت - قبول
مراہیل میں احتیاط اور نقد و نشر - مرسل
حدیثیں اور ان کی کیفیت - مرسل اور
خبر آحاد - خاتمہ بحث
فتوئے صحابی

۵۹۷

امام صاحب کا ایک اصول -
تقلید صحابی - شمس المائتہ شری کی
رہے -

الاجماع

۵۹۸

اجماع کی تعریف کیا ہے - عہد
حضرت عمر کا اجماع - علماء پابند اجتہاد
نہے - اجماع کی تائید میں آثار نبوی
اجماع کے نفع پر اختلاف - امام
شافعی اور اجماعی مسلک - علمائے

حنفیہ اور مسند اجماع - رد اہم
و ضاحتیں - اقوال مختلفہ کی صورت
میں ائمہ کا مسلک - امام صاحب
کا مسلک کیا تھا ؟ کن لوگوں سے
اجماع منعقد ہوتا ہے - اجماع کے
شرائط - امام ابو حنیفہ اور امام محمد
کے مابین اختلاف - امام محمد کی
رہے - امام ابو حنیفہ کی رہے -
کیا امیات اولاد کی بیعت پر اجماع ہے
فخر الاسلام کا بیان اور مسلک امام
ابو حنیفہ - چند تصریحات - آخری
گزارش

القیاس

۵۹۹

قیاس سے کام کب لیا جاتا ہے ؟
حنفی اصول فقہ اور امام صاحب -
فہمیں شریعت کی دو اقسام - مسلک
اعتدال - فقہائے حنفیہ کا مین بین مسلک
آثار صحابہ - امام صاحب کے دلائل
تتبیح مناط - تنزیہی مناط
تحقیق مناط - استحسان مناط
چند اور فقہی نکات - امام صاحب
مبتدع نہیں تھے

الاستحسان

۶۰۰

قیاس اور استحسان - استحسان پر
اعتراضات کی بوجھاڑ - استحسان

بارے میں دیگر آئمہ کی رائے - استخسان کی
حقیقت - استخسان کے اقسام -
استخسان کی مثالیں - استخسان سنت
استخسان اجماع - استخسان ضرورت
العرف

قیاس و استخسان کے بعد عرف
متاخرین کا آئمہ مذہب سے اختلاف
اور اس کے وجود - آئمہ مذہب سے
متاخرین کا اختلاف - ابن عابدین کی
عبارت - بعض فقہی فروع کی
درست - عرف اور اصول استنباط
عرف سے فیصلہ کب کیا جائے گا ؟
خیانت اور ہمت - بیع سلم - فقہ
عراقی کا لازوال کارنامہ - امام صاحب
کی دقیقہ سنجیاں - حجام احکام کا اعلام
در اعلان ضروری ہے - روایات کا
اختلاف - صاحبین کا امام صاحب
اختلاف - شہوط میں آئمہ کا اختلاف
شہوط کے اختلاف کا نتیجہ - ایک
اعتراض اور اس کا جواب - صاحبین کے
دلائل - امام صاحب کے دلائل -

وہ خیارات جو ممنوع ہیں

امام ابو حنیفہ اور احکام
بیوع

چند اصطلاحات عقوق و کاروباری

۵۶۰

روگ اور اس کا علاج - امام صاحب
کی دیانت - امام صاحب کے نظریات
و تصورات

✓ حنفی فقہ میں بنیادی حقوق کی
اہمیت

انسان کی حریت ارادہ کا

احترام

ولایت نکاح کا مسئلہ

مسادات مرد و زن - جمہور فقہ کا
مسک - امام صاحب اور عورت
کے حقوق - قیاس استدلال حدیث
استدلال

عاقل و بالغ شخص

کسی کو اپنے مال پر تصرف سے
نہیں روکا جاسکتا - نفسیات انسانی
کا مقصد کیا ہے - پابندی عمر از
روئے قرآن - ۲ غفرت کے فیصلے
قیاس کا تقاضا - جمہور فقہ کے
دلائل -

مقروض پر پابندی

آزادی فکر و عمل انسانی کا حق

امام صاحب کے دلائل قاطعہ

آثار سے استدلال - امام صاحب کا

واضح مسلک خود اختیاری -

۱۰۵۱۰

۵۶۰

ہر مالک اپنے مال پر تصرف میں آزاد ہے

تصرف اسوال کی آزادی -

حدیث تصرف اور حق ملکیت پر امام صاحب کی رائے - متاخرین فقہائے حنفیہ کا مساک بدل گیا

وقف اور واقف

امام صاحب کے مساک کی

بنیاد - تطبیق کی صورت

حیل شرعیہ

امام صاحب پر ایک الزام - کتاب الحیل کیا امام محمد کی تصنیف تھی؟ ایک اور کتاب حیل - ابن قیم اور مسند حیل - حیلہ جائز لیکن وسید ناجائز حیلہ کا بے موقع وسید -

احناف اور حیل شرعیہ

فقہی حیلہ کی ایک مثال - فقہی حیلہ گری کی دو قسمیں - حیلہ شرعی کی چند مزید مثالیں

حق شفعہ اور منع زکوٰۃ کے حیلے

فقہی حیلوں کا مساک تا ثید دین تھا

امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف امام محمد کے مساک کی توضیح - امام ابو یوسف کی اساس استدلال -

فقہی حیلے اور مستشرقین فرنگ کیا حیلہ اور تقیہ ایک ہے؟ مذہب حنفی اور اس کے مراحل نمو

احناف کا مجموعہ فقیہ - فقہ حنفی کے مسائل غیر ماثرہ

اصحاب اجتہاد و مختلج اصحاب ابو حنیفہ - امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ

فقہ کا دوسرا طبقہ - تیسرا طبقہ چوتھا طبقہ - پانچواں طبقہ - چھٹا طبقہ اور آخری طبقہ

مذہب حنفی میں کثرت اقوال تباین احکام - اختلاف روایت اختلاف اقوال امام مسند ایک ، اقوال متعدد

اصحاب ابی حنیفہ کیا اختلاف صرف جزئی مسائل میں تھا - ابن عابدین کے مرعومات پر تبصرہ

<p>۴۹۰۔ مذہب حنفی کہاں کہاں پھیلا۔ قاضی اسد بن ذرات کی کارگزاریاں۔ مصر میں مذہب حنفی کا شیوع شام میں حنفی مذہب کا فروغ حنفی مذہب کی اشاعت ممالک مشرق میں۔ روس اور فارس میں حنفی مذہب ہندوستان میں پاکستان میں۔ چین میں حنفی مذہب</p>	<p>تخریج کے مراحل اصحاب تخریج کے کارنامے۔ تخریج مسائل ترجیح ترجیح کے اصول اور مختلف پہلوئے۔ استھان کو۔ قیاس پر ترجیح ہے۔ مذہب حنفی کی اشاعت۔ مذہب حنفی کا شیوع عام۔ اشاعت عام کے اسباب</p>
---	---

حیات امام ابو حنیفہؒ

۱۵۰ ————— ۸۰

امام صاحب کے نسب، خاندان اور موثراتِ عہد کی نشان

س۔ تو اتر اور کثرت سے جو روایت پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ امام
سن ولادت اور اختلاف روایات: صاحب کا سال ولادت ۱۵۰ھ ہے اور اسی پر تقریباً جملہ
مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس سلسلہ میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام صاحب ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے مگر قرائن
احوال سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ امام صاحب کی زندگی کے آخری ایام سے یہ روایت مطابقت نہیں رکھتی
اس لیے کہ بالاتفاق یہ امر مسلمہ ہے کہ امام صاحب ۱۵۰ھ سے قبل فوت نہیں ہوئے، بلکہ اکثر مؤرخین تو یہ
بھی کہتے ہیں کہ امام صاحب عباسی خلیفہ کے ہدف جو اور نشانہ ستم بننے کے بعد فوت ہوئے ہیں اور
۱۵۰ھ والی روایت کے مطابق ابتداء کا زمانہ نوے سال کی عمر قرار پاتا ہے جبکہ منظور نے عہدہ قضا پیش
کیا اور انہوں نے نہایت جرأت کے ساتھ اسے ٹھکرا دیا۔ مگر اس عمر میں کسی کو عہدہ قضا کی پیش کش نہیں کی جا
سکتی، اگر کی بھی جاتی تو امام صاحب دو لفظوں میں اپنی کبر سنی اور ضعف کی معذرت کر سکتے تھے مگر کسی خبر
اور روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام صاحب نے یہ معذرت کی ہو لہذا ان کی حیات گرامی کے اس
آخری دور کے پیش نظر، جسے تمام مؤرخین ذکر کرتے ہیں، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ۱۵۰ھ والی روایت صحیح
نہیں ہے۔

۱۔ امام صاحب کے والد ثابت بن زوطی فارسی تھے اس بنا پر آپ نسباً فارسی
حسب و نسب ہیں، ان کے دادا جلیل کے باشندے تھے جو اس دیار کے مفتوح ہونے پر

۱۵۰ (حاشیہ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے)

قید ہو کر آئے اور نبی تیم بن ثعلبہ کے کسی خانہ ان کے غلام بن گئے پھر آزاد ہو گئے مگر نسبت ولاد کے لحاظ سے تنہی کہلاتے رہے۔

یہ روایت امام صاحب کے پوتے عمر بن حماد بن حنیفہ کی ہے لیکن انہی عمر کے بھائی اسماعیل نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ، نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان ہیں، وہ کہتے ہیں :-
وَاللّٰهُ مَا دَخَعَ لَنَا وَرَقٌ قَطُّ سِوَا بِنَا خَازِنَانِ كُجَّي غَلَامٍ نَحْنُ نَحْنُ۔

مذکورہ بالا تصریحات سے ظاہر ہے کہ امام صاحب کا نسب نامہ بیان کرنے میں ان دونوں پوتے مختلف ہیں اگرچہ یہ اختلاف ظاہری ہے۔

عمر کے بیان کے مطابق ثابت کے والد کا نام زوطی ہے اور اسماعیل کے قول کے مطابق نعمان ہے۔
عمر ان کے قید ہونے اور غلام رہنے پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہیں اور اسماعیل کلیۃً غلامی کی نفی کرتے ہیں صاحب الخیرات الحسان نے ان ہر دو روایات کے مابین تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے :-

(جاشیہ صفحہ سابقہ)

امام ابو حنیفہ کے والد کی حضرت علیؑ سے ملاقات

امام ابو حنیفہ کا فارسی الاصل ہونا اس قدر مشہور ہے کہ تمام ثقہ مورخین اس پر متفق ہیں۔
ایک روایت میں ہے کہ حضرت امام صاحب بابل تھے چنانچہ خطیب تاریخ بغداد لکھتے ہیں :-
امام ابو حنیفہ اہل بابل سے تھے۔

چنانچہ کبھی کبھی کہتے ہیں بابل کا قول یہ ہے!

بعض متعصب اصناف نے دعویٰ کیا ہے کہ امام صاحب عربی نژاد تھے اور کہتے ہیں کہ زوطی بنی سحجی بن زبید بن اسد کی اولاد سے تھے اور بعض کا قول ہے کہ راشد الانصاری کے بیٹے تھے مگر یہ سراسر غلط ہے کیونکہ مشہور ہے کہ حضرت امام صاحب فارسی نژاد تھے اور شرفائے فارس کی طرف منسوب، ان کے جد اول بابل کے رہنے والے تھے جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں بیان کیا ہے۔

امام صاحب کے والد کے مقام سکونت میں بھی اختلاف ہے بعض نے ترمذ بعض نے نسا اور بعض نے انبار لکھا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ وہ ان سب مقامات پر ہائش پذیر رہے ہیں۔ آخر کار انبار میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ اسی بنا پر بعض نے امام ابو حنیفہ کا زاد بوم بھی انبار کو ہی قرار دیا ہے لیکن علما کی اکثریت کا خیال یہ ہے کہ امام کا مقام ہائش کو ذرا دور ہے اور یہی ان کے والد کی آخری ہائش گاہ تھی۔ امام کے والد کو حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ سے شرف ملاقات حاصل تھا اور حضرت علیؑ نے ان کے لیے برکت کی دعا کی تھی۔
لے مرزبان رئیس تھے اور شرفائے فارس کی نسل سے تھے۔

ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کے جد امجد کے دونوں نام ہوں یعنی زوطی اور نعمان اور اسماعیل نے جو غلامی کی نفی کی ہے وہ باپ سے ہونہ کہ دادا سے۔

جس حد تک ظاہری لحاظ سے دادا کے نام میں اختلاف کا تعلق ہے ہم صاحب الخیرات الحسان سے اتفاق کرتے ہیں مگر ایک روایت کے لحاظ سے غلامی کے اثبات اور دوسری روایت کے لحاظ سے اس کی نفی کی جو ترجیح بیان کی ہے اس سے ہمیں اتفاق نہیں ہے کیونکہ اس حتمی نفی کا انحصار صرف باپ ہی پر نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک ان زور روایات کے مابین وجہ تطبیق یہ ہے کہ زوطی یا نعمان ان شہروں کے فتح ہونے کے بعد غلام بنائے گئے مگر انہیں ازراہ احسان رہا کر دیا گیا جیسا کہ مسلمانوں نے بعض مفتوحہ علاقوں کے سربراہ اور وہ اشخاص کے حفظ ناموس، نیز اسلامی سماحت کا ثبوت دینے اور ان کے قلوب کو اسلام کی طرف مائل کرنے کی غرض اس دور میں بارہا کیا۔

ثقة اور محقق علماء کی روایات کے مطابق امام صاحب فارسی مجد و شرف کی اساس کیا ہے؟ تھے، عرب یا یاہلی نہیں تھے، ان کے جد امجد غلام ہے ہوں یا نہ رہے ہوں مگر حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کے یہ بزرگوار جو پیدا ہوئے۔ اگرچہ بعض نے کہا ہے کہ ان کے والد بھی غلام رہ چکے تھے مگر محققین علماء کے نزدیک یہ روایت معتبر نہیں ہے اس سے امام صاحب کی قدر و منزلت، علم و فضل اور شرف نفس پر کچھ حرج نہیں آتا۔ زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے جد امجد یا والد محترم غلام تھے بلکہ اگر یہ بھی کہہ دیا جائے کہ خود امام صاحب بھی غلام تھے تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ امام صاحب کی شرافت کا انحصار نسب اور مال و دولت پر نہیں ہے بلکہ ان کی وجاہت نفس و عقل، تقویٰ اور ان خداداد صلاحیتوں پر مبنی ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے انہیں سرفراز فرمایا تھا، اور یہی چیزیں مجد و شرف کا معیار گاہی ہیں۔

چنانچہ ابو طالب علی اس مقام پر لکھتے ہیں:-

”یادرکھو تقویٰ ہی سب سے اعلیٰ نسب اور عند اللہ ثواب حاصل کرنے کا قوی تر ذریعہ ہے چنانچہ قرآن میں ہے:-

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ: یعنی اللہ کے نزدیک تم میں سے بزرگ تر وہ ہے جو زیادہ متقی ہو۔

اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ ہر نیکو کار اور متقی مسلمان میری آل ہے۔ اسی لیے

آں حضرت نے سلمان فارسی کو اپنے اہل بیت میں شمار کرتے ہوئے فرمایا :
 سَلْمَانٌ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ : سلمان ہمارے اہل بیت سے ہے۔
 اور نوح علیہ السلام کے لڑکے کی ان سے نفی کرتے ہوئے فرمایا :
 إِنَّهُ لَيْسَ مِنَّا أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ : یہ تمہارے اہل میں سے نہیں ہے
 یہ تو عمل غیر صالح ہے۔

اور پھر آں حضرت نے بلالؓ کو اپنا مقرب بنائے رکھا، جو مجلسی تھے اور اپنے چچا
 ابولہب سے اجنبیت اختیار فرمائی جو قرشی تھے، اے

ثرافت نفس کا احساس : اور بلاشبہ خود امام ابو حنیفہؒ کو بھی اپنی ثرافت نفس کا احساس تھا گو اس
 مرتبہ بنی تیم کے کسی شخص نے جس کی طرف آپ بلحاظ ولادہ کے منسوب تھے، امام صاحب سے کہا : أَنْتَ مَوْلَايَ
 (یعنی تم میرے غلام ہو) تو امام صاحب نے جواب دیا :

(اَنَا وَاللَّهِ أَشْرَفُ لَكَ مِنْكَ لِي : یعنی بخدا میں تمہارے لیے اس سے زیادہ باعث
 شرف ہوں جتنے تم میرے لیے ہو۔)

اس سے ثابت ہوا کہ وہ ان لوگوں میں نہیں تھے جو ذلت نفس گوارا کرتے ہیں اور یہ چیز ان
 کی زندگی میں بہت نمایاں نظر آتی ہے۔

رہا، اہل فارس کی طرف ان کا انتساب تو اس سے نہ ان کی قدر و منزلت میں کمی واقع ہو سکتی
 ہے اور نہ یہ چیز حصول کمالات میں مانع بن سکتی ہے، کیونکہ ان کا نفس ایک غلام کا نفس نہ تھا ایک اصل حر
 کا نفس تھا، !

عربیت کا تعصب، ایک دلچسپ مکالمہ : یہ ایک حقیقت ہے کہ عصر تابعین میں عاملین فقہ
 عام طور پر اسی نام سے یاد کرتے ہیں (ہی تھے جن سے امام صاحب نے فقہ کا علم حاصل کیا اور ان کے
 اصول فقہ پر تخریج کی، اکثر فقہائے اصرار تابعین اور تبع تابعین کے دور میں مولیٰ ہی تھے۔

ابن عبد ربہ، اپنی کتاب العقد الفرید میں لکھتے ہیں :-
ابن ابی لیلیٰ نے مجھ سے بیان کیا کہ عیسیٰ بن موسیٰ نے مجھ سے پوچھا :-

فقیہ عراق کون ہے ؟

میں نے جواب دیا، الحسن بن ابی الحسن

سوال کیا : پھر ان کے بعد کس کا درجہ ہے ؟

میں نے کہا، محمد بن سیرین،

دریافت کیا یہ دونوں کیا تھے ؟

میں نے جواب دیا، "دونوں موالی تھے"۔

پھر عیسیٰ بن موسیٰ نے مجھ سے سوال کیا۔

مگر مکرّمہ کے اہل فقہا کون کون سے ہیں ؟

میں نے جواب دیا عطاء بن ابی رباح، مجاہد، سعید بن جبیر اور سلمان بن لیث۔

عیسیٰ بن موسیٰ نے دریافت کیا، "اور یہ چاروں حضرات کیا ہیں ؟"

میں نے جواب دیا، "سب کے سب موالی ہیں"۔

پھر عیسیٰ نے فقہائے مدینہ کے بارے میں سوال کیا اور ان کے نام دریافت کیے۔ "اچھا مدینہ کے

فقہا کون کون سے ہیں ؟"

میں نے بتایا، وہ ہیں زید بن اسلم، محمد بن المنکدر اور نافع بن ابی نجع۔

عیسیٰ نے پھر پوچھا، "اور یہ کون لوگ ہیں ؟"

میں نے کہا، "یہ بھی سب کے سب موالی ہیں"۔

یہ سن کر اس کا چہرہ متغیر ہو گیا اور کہنے لگا۔

"اچھا بتائیے اہل قبا میں سب سے بڑا فقیہ کون ہے ؟"

میں نے کہا، "ربیعۃ الرائی اور ابن ابی الزناد"۔

اس نے دریافت کیا یہ لوگ کیا تھے ؟

میں نے جواب دیا، "یہ بھی موالی ہی تھے"۔

یہ سن کر اس کا چہرہ اتر گیا۔ پھر پوچھنے لگا "اچھا اہل یمن میں سب سے بڑا فقیہ کون ہے ؟"

میں نے کہا، "ابن مہبہ، طاؤس اور اس کا بیٹا"۔

پھر وہ دریافت کرنے لگا کہ یہ لوگ کون تھے؟

میں نے کہا یہ بھی موالی ہی تھے۔

یہ سن کر اُس کی رگیں پھول گئیں، اٹھ کھڑا ہوا، پوچھنے لگا کہ فقیہ خراسان کون تھے؟ ان کا نام لو؟

میں نے کہا وہ ہیں عطار بن عبد اللہ الخراسانی۔

کہنے لگے کہ یہ عطار کیا تھے؟

میں نے جواب دیا موالی تھے۔

اب تو غصہ سے اس کا چہرہ سیاہ ہو گیا یہاں تک کہ مجھ پر دہشت طاری ہو گئی پھر اس نے

فقیہ شام کے متعلق سوال کیا کون ہے شام کا فقیہ؟

میں نے کہا شام کے فقیہ مکحول ہیں۔

بھٹا کر سوال کیا یہ مکحول کن لوگوں میں ہیں؟

میں نے جواب دیا، موالیوں میں سے؟

یہ سن کر اس نے ایک ٹھنڈی سانس لی اور دریافت کیا کہ فقہاء کوفہ کے نام تو بتاؤ؟

بجدا اگر میں اس سے خائف نہ ہو گیا ہوتا تو ضرور حکم بن عقبہ اور حماد بن ابی سلیمان کے نام لیتا

مگر اس کے چہرے پر مجھے شر کے شعلے چڑھنے نظر آ رہے تھے۔ لہذا میں نے ابراہیم النخعی اور اشعبی کا نام لیا اس نے پوچھا:

”یہ کون لوگ ہیں؟“

میں نے عرض کیا: یہ دونوں تو عرب ہیں۔

یہ ساختہ اُس کے منہ سے نکلا۔ ”اللہ اکبر“ اور پھر اس کا جوش و بیجان ٹھنڈا پڑ گیا۔

”مناقب ابی حنیفہ“ (ملکی) میں

ہشام بن عبد الملک اور عطاء کے مابین سوال و جواب: بالکل ایسا ہی ایک واقعہ عطاء اور

ہشام بن عبد الملک کے مابین بھی یہ صورت مکالمہ امام صاحب کے بارے میں منقول ہے، جو حسب

ذیل ہے:-

عطاء کہتے ہیں کہ میں رصافہ میں ہشام بن عبد الملک کے پاس گیا تو اُس نے کہا :
عطاء کیا تمہیں علمائے امصار کے بارے میں بھی کچھ علم ہے (کہ وہ کون اور کیا ہیں ؟)
میں نے جواب دیا کیوں نہیں ، امیر المومنین ، میں بہت اچھی طرح ان سب کو جانتا ہوں ۔
ہشام نے سوال کیا ”فقہہ اہل مدینہ کا نام بتا سکتے ہو ؟“

میں نے عرض کیا : ”وہ نافع مولیٰ ابن عمر تھے۔“

پھر ہشام نے پوچھا ”اور اہل مکہ کا فقہہ ؟“

میں نے کہا عطاء بن ابی رباح۔“

خليفة نے سوال کیا کہ ”یہ موالی سے تھے یا عرب ؟“

میں نے کہا نہیں عرب نہیں ، بلکہ موالی !“

پھر ہشام نے فقہہ اہل یمن سے متعلق دریافت کیا : ”فقہہ اہل یمن کون ہے ؟“

میں نے عرض کیا وہ طاووس بن کیسان !“

خليفة نے پوچھا یہ موالی تھے یا عرب ؟

میں نے کہا وہ بھی موالی تھے ۔

اب خليفة نے دریافت کیا ”اہل یامہ کے فقہ کا نام بتا سکتے ہو ؟“

میں نے کہا ، کیوں نہیں ، یحییٰ بن کثیر !“

امیر المومنین نے دریافت فرمایا ، وہ موالی یا عربی ؟ میں نے عرض کیا جی نہیں بلکہ موالی ! پھر امیر المومنین

نے فقہ شام کے متعلق پوچھا تو میں نے کہا ”کھول جو موالی سے تھے۔“

عطاء کہتے ہیں کہ میں رصافہ میں ہشام بن عبد الملک (اموی خلیفہ) کی خدمت میں حاضر تھا کہ اُس نے کہا :

”عطاء کیا علمائے امصار کے بارے میں بھی تم کچھ جانتے ہو ؟“

میں نے جواب دیا ، کیوں نہیں امیر المومنین ، بہت اچھی طرح جانتا ہوں ،

ہشام بن عبد الملک : ”فقہہ اہل مدینہ کا نام لو ،“

عطاء : ”نافع مولیٰ ابن عمر“

ہشام بن عبد الملک : ”اور فقہہ اہل مکہ ؟“

عطاء : ”عطاء بن ابی رباح“

ہشام بن عبد الملک : ”مولیٰ (آزاد کردہ غلام) یا عربی ؟“

عطاء : عرب نہیں مولیٰ

ہشام بن عبد الملک : اور فقیہ اہل یمن؟

عطاء : طاووس بن کيسان

ہشام بن عبد الملک : مولیٰ یا عربی؟

عطاء : جی عرب نہیں مولیٰ۔

ہشام بن عبد الملک : اور فقیہ اہل یامامہ؟

عطاء : وہ تو سحبی بن کثیر ہیں۔

ہشام بن عبد الملک : لیکن عرب ہیں یا از قبیل مولیٰ؟

عطاء : جی نہیں مولیٰ۔

ہشام بن عبد الملک : اور فقیہ اہل شام؟

عطاء : وہ ہیں نکول شامی

ہشام بن عبد الملک : عرب یا مولیٰ؟

عطاء : یہ بھی مولیٰ ہی تھے۔

ہشام بن عبد الملک : اور فقیہ اہل جزیرہ

عطاء : وہ میمون بن مہان ہیں۔

ہشام بن عبد الملک : یہ کون تھے؟ عرب یا از قبیل مولیٰ؟

عطاء : یہ بھی عرب نہ تھے مولیٰ تھے۔

ہشام بن عبد الملک : اور فقیہ اہل خراسان؟

عطاء : الفحاک بن مزاحم کا نام میں لوں گا۔

ہشام بن عبد الملک : مگر یہ بھی تو بتاؤ یہ مولیٰ تھے یا عرب؟

عطاء : عرب نہیں بلکہ مولیٰ۔

ہشام بن عبد الملک : اچھا اہل بصرہ کا فقیہ؟

عطاء : الحسن اور ابن سیرین۔

ہشام بن عبد الملک : یہ دونوں کون تھے؟ مولیٰ ہیں سے تھے یا اہل عرب سے؟

عطاء : نہیں بلکہ دونوں مولیٰ ہیں سے تھے۔

ہشام بن عبد الملک : اہل کوفہ کا فقیہ ؟

عطاء : ابراہیم النخعی

ہشام بن عبد الملک : عرب یا مولیٰ ؟

عطاء : عربی۔

ہشام بن عبد الملک : قریب تھا کہ میرا دم نکل جائے، غضب خدا کا ایک عرب بھی نہیں سب مولیٰ ہی مولیٰ !

✓ جس عہد میں امام صاحب کی نشوونما ہوئی اس میں اکثر فقہاء مولیٰ ہی نسب کا فخر یا علم کا شرف : تھے۔ اگرچہ وہ نسب کے فخر سے محروم تھے تاہم اللہ تعالیٰ نے انہیں علم کا فخر عطا کر رکھا تھا، جو کسی فخر سے زیادہ پاکیزہ، پھلنے پھولنے والی، ہمیشہ باقی رہنے والی اور تادیر نام نیک قائم رکھنے والی چیز ہے۔

آنحضرتؐ کی یہ پیش گوئی حرف بحرف سچی ثابت ہوئی کہ علم عنقریب اہل فارس میں چلا جائے گا۔ چنانچہ صحیحین (بخاری و مسلم) شیرازی اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا: لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مُعَلَّقًا عِنْدَ الشَّرِّ لَاتَنَّا وَلَكِنَّ رِجَالًا مِنْ أَتْنَاءِ فَارِسٍ - یعنی: اگر علم (دین) شرق یا پر بھی معلق ہو گا تو اہل فارس میں سے کچھ لوگ اسے حاصل کر کے رہیں گے۔

کتب مذکورہ میں اگرچہ اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں لیکن مطلب سب کا ایک ہی ہے۔ لسان نبوت کی یہ پیش گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ دور صحابہؓ کے بعد مولیٰ ہی نے ہند علم سنبھالی۔ لہذا اگر امام ابو حنیفہؒ بھی "مولیٰ" (یعنی عجم) سے ہوں تو یہ کچھ قابل تعجب نہیں ہے یہی وہ لوگ تھے جو دولت اسلامیہ میں علمی سنگم کی حیثیت رکھتے تھے۔ ✓

قبل اس کے کہ ہم حضرت امام صاحب کے اموی سلطنت کے اکثر علماء مولیٰ تھے : نسب پر بحث ختم کریں تکمیل موضوع کے لیے ان اسباب کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں کہ دور اموی میں مولیٰ کے اہل علم ہونے کا باعث کیا تھا ؟

اس دور میں چند اسباب ایسے پیدا ہو گئے تھے جن مولیٰ کے اہل علم ہونے کے اسباب : کی وجہ سے مولیٰ دولت علم کے حصول میں پیش پیش رہے ان میں سے چند حسب ذیل ہیں :-

عربوں کے پاس سلطنت، مولیوں کے پاس علم : :- (الف) دولت اموی میں سیادت و

سلطنت کے مالک عرب ہی تھے اور حرب و پیکار اور جدل و نزاع میں مشغول رہتے تھے۔ اس وجہ سے وہ درس و تدریس و استفتاء اور بحث و تعمق میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ موالی ان ذمہ داریوں سے بری تھے چنانچہ درس و تدریس اور بحث و تحقیق سے اسے پُر کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے خصوصاً کیا کہ جب ہم امور سلطنت سے محروم ہیں تو علم و معرفت کے ذریعہ کیوں نہ مجد و شرف حاصل کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ محرومی بسا اوقات غایات عظیمہ کمالات فیعیہ و اعمال جلیلہ تک پہنچا دیتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ان موالی نے فکر عربی اسلامی پر تسلط حاصل کر لیا اگرچہ مادی طور پر عرب ہی غالب رہے۔

:- (ب) فتوحات کے باعث صحابہ کرامؓ کے پاس ہر وقت موالی کا جھگڑا صحابہؓ کے وارث علم : لگا رہتا۔ یہ لوگ ہر وقت ان کے دامن سے چٹے رہتے۔ صبح و شام ان کی صحبت سے بہرہ ور ہوتے۔ صحابہ کرامؓ کے پاس احادیث کا جو ذخیرہ تھا اُسے جمع کرتے رہے حتیٰ کہ جب صحابہ کرامؓ کا دور گرامی ختم ہوا تو یہی اُن کے علوم کے وارث ٹھہرے۔ انہی کے پاس صحابہؓ کے علوم کا ذخیرہ تھا، یہی وجہ ہے کہ تابعین میں اہل علم کی اکثریت انہی موالی پر مشتمل تھی۔

:- (ج) موالی کا تعلق ان اقوام سے تھا جو پرانے زمانے سے علم و ثقافت موالی اہل حضارت تھے : کی حامل چلی آرہی تھیں اسی چیز نے ان کے افکار و اذہان اور معتقدات کی تکوین پر گہرا اثر ڈالا۔ گویا علمی ذوق و شوق ان کی طبیعت اور جبلت میں رچا اور بسا ہوا تھا۔

:- (د) عرب اہل صناعات میں سے نہیں تھے۔ اور علم ایک ایسی چیز ہے کہ ابن خلدون کی رائے : اگر انسان اس کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو جائے تو یہ اس کا اوڑھنا بچھونا بن جاتا ہے چنانچہ ابن خلدون طویل بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے :-

”پھر ان تمام علوم نے ملکات کی حیثیت اختیار کر لی جو تعلیم و تعلم کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس طرح وہ صنائع میں داخل ہو گئے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ صنائع کا تعلق شہریت کے ساتھ ہے اس لیے ان علوم نے حضارت کا لباس پہن لیا، اس زمانہ میں اہل حضارت عجم تھے یا ان کے ہم جنس موالی تھے، بہاں تک عربوں کا تعلق ہے انہیں حضارت سے دور کا واسطہ بھی نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم کو موالی نے سنبھالا اور عرب لوگ

ان سے اجنبی ہی رہے،“

امام صاحب کی نشوونما کوفہ میں ہوئی اور وہیں تربیت پائی۔ عمر کا بیشتر حصہ متعلم، معلم اور مجادل

کی حیثیت سے وہیں (کوفہ میں) بسر کیا۔

جو مصادروں اور ماخذ ہمارے سامنے ہیں انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے امام صاحب کے والد کی زندگی کے تفصیلی کوائف تو معلوم نہیں ہو سکے اور نہ یہ پتہ چل سکا ہے کہ وہ کیا کاروبار کرتے تھے ہاں ان کے بعض حالات کی طرف اشارہ ضرور ملتا ہے جس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ تو نگر اور تجارت پیشہ ہونے کے علاوہ اچھے مسلمان تھے۔ ۱۷

(چنانچہ سیرت امام ابو حنیفہؒ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے اکثر میں یہ لکھا گیا ہے کہ امام صاحب کے پدر بزرگوار نے صغریٰ میں حضرت علی بن ابی طالب سے ملاقات کی اور ان کے جد امجد نے نور و نہ کے دن حضرت علیؑ کی خدمت میں فالوج (شاہی جلوئی) بطور ہدیہ پیش کیا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا خاندان اتنا دولت مند تھا کہ خلیفہ وقت کی خدمت میں شاہی جلوئی بطور ہدیہ کے پیش کرتا تھا جو اس زمانہ میں اہل ثروت ہی کے دسترخوان پر چنا جاتا تھا۔

(روایت ہے کہ حضرت علیؑ نے ثابت (امام صاحب کے والد) اور ان کی اولاد کے حق میں دعائے خیر و برکت کی جس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ امام صاحب کے والد اس دعا کے وقت مسلمان تھے اور کتب تاریخ میں بہ صراحت موجود ہے کہ ثابت مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ پس ثابت ہو کہ امام ابو حنیفہؒ کی ولادت و نشأت بھی خالص اسلامی گھرانے میں ہوئی تھی) یہ بات تمام علماء تسلیم کرتے ہیں۔ سو اچھا شاذ لوگوں کے، سوان کا قول یکسر ناقابل التفات ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب نے قبل اس کے کہ علماء کی مجلس میں حاضری دی ہو، بازار اور کاروبار سے ربط پیدا کیا، انہوں نے عمر عزیز کا مقصد بہ حصہ تجارت کے پیشہ میں گزارا۔ اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب کے والد تاجر تھے اور غالب گمان یہ ہے کہ وہ خیر کی تجارت کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کو بھی یہ پیشہ اپنے والد سے ورثہ میں ملا تھا جیسا کہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے اور اب تک ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب نے خالص اسلامی گھرانے میں تربیت پائی اور ان کا خاندان مالدار اور تجارت پیشہ تھا۔ (ہمارا انبیال ہے کہ اگر امام صاحب سب سے پہلے حفظ قرآن کی طرف متوجہ ہوئے جیسا کہ دیندار گھرانوں میں رواج ہے اور اس کی شہادت خود امام صاحب کی زندگی سے بھی ملتی ہے۔ وہ قرآن پاک کی کثرت سے تلاوت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ مروی ہے کہ

۱۔ ملاحظہ ہو الخطیب ص ۳۲۶ ج ۱۳ مترجم

۲۔ النجرات الحسان ص ۲۶۵ مطبع خیرہ۔

ماہ رمضان میں ساٹھ مرتبہ ختم کرتے تھے۔ اس روایت میں اگرچہ کچھ مبالغہ آمیزی پائی جاتی ہے مگر یہ بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ وہ تلاوت قرآن کریم کثرت سے کیا کرتے تھے۔ متعدد روایتوں سے ثابت ہے کہ امام صاحب نے امام عاصم سے قرأت حاصل کی تھی جن کا شمار قراء سبعہ میں ہوتا ہے۔

اس زمانہ میں کوفہ حضرت امام کے مولد و موطن کا شمار عراق کے عظیم المرتبت شہروں کوفہ کی اہمیت میں ہوتا تھا بلکہ وہ عراق کے دو عظیم الشان شہروں سے ایک تھا۔ عراق بل مختلف فرقہ متعدہ اور اصحاب فکر و خیال کا گوارہ تھا۔ وہ قدیم تمدنوں کا مرکز رہ چکا تھا۔ اسلام سے پہلے اس علاقہ میں سریانی پھلے پھولے۔ انہوں نے بہت سے مدرسے قائم کر رکھے تھے اور لوگوں کو فلسفہ یونان اور حکمت پارس کا درس دیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اسلام سے قبل وہاں عیسائی مذاہب کے فرقے بھی موجود تھے، جن کے مابین عقائد کے بارے میں جدل و پیکار کا سلسلہ قائم رہتا تھا۔

ظہور اسلام کے بعد عراق مختلف اقوام کا ملغوبہ نظر آنے لگا، آزاد و متن ظاہر ہونے لگے۔ سیاست اور عقائد کی آبدھاریں، شیعہ، خوارج اور معتزلہ وغیرہا فرقے جمع ہو گئے، تاہم وہاں مجتہد تابعین کا بھی ایک گروہ موجود تھا جنہوں نے صحابہ کرام سے فیض حاصل کیا تھا ایک طرف علوم دینیہ کا چشمہ جاری تھا تو دوسری طرف مسائل متنازعہ اور آراء متضاربہ کی جلوه نمائی اور کارفرمائی بھی نظر آتی تھی۔

حضرت امام صاحب شیعہ کی آنکھیں کھولیں تو ان کی چشم تماشائے یہ کار فرمائیاں اور جلوه نمائیاں دیکھیں۔ ان کے باہم منازعات کو دیکھا، آراء پر غور کیا، انہیں پرکھا، عنفوان شباب کا دور تھا خود بھی میدان میں اتر آئے اور جدل و منازعت میں پڑھ چڑھ کر حصہ لینے لگے، اپنے ذہن رسا کی مدد سے اصحاب اہواء کا مقابلہ کیا۔ مگر ان سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ اپنے پیٹھے اور اپنے کاروبار میں بھی مشغول و منہمک رہے۔ علماء کی خدمت میں کم ہی حاضر ہوتے، لیکن یہ بھی نہ تھا کہ بالکل نہ جاتے ہوں بلکہ علماء کے بعض اصحاب فراست نے ان میں ذکاوت و ذہانت کے آثار ناظر لیے اور محسوس کیا کہ جو ہر قابل سے ایک روز چمکے گا۔ کسی نے صلاح دی کہ جس طرح اپنا کاروبار کرتے ہو اسی طرح کچھ وقت علماء کی خدمت میں بھی حاضر ہوا کرو۔ چنانچہ امام صاحب روایت فرماتے ہیں کہ:

”ایک روز میں امام شعبی کے پاس سے گزرا۔ وہ بیٹھے ہوئے تھے مجھے اپنے پاس بلا لیا اور پوچھا ادھر کس کے پاس آیا جایا کرتے ہو۔ میں نے کہا یونہی ذرا بازار میں گشت لگا

لیتا ہوں۔

فرمایا میں بازار کے متعلق نہیں دریافت کرتا، میرا مطلب یہ ہے کہ علماء میں سے کس کے پاس آیا جایا کرتے ہو؟
میں نے عرض کیا علماء کی خدمت میں تو حاضری کا بہت کم موقع ملتا ہے۔
فرمانے لگے ایسی غفلت نہ کرو علم اور علماء کی مجلس میں بیٹھا کرو، تمہارے اندر مجھے ذہانت اور بیدار مغزی کے آثار نظر آتے ہیں۔

چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں میرے دل میں یہ بات اتر گئی، میں نے بازار میں آنا جانا کم کر دیا اور علم حاصل کرنے لگا اور اللہ تعالیٰ نے ان کی نصیحت سے مجھے بہت فائدہ پہنچایا۔

اس داستان کی عبارت و اشارت سے چھ امور واضح ہوتے ہیں یہ ہیں :-

:- (۱) — امام صاحب شروع شروع میں صرف کاروبار میں منہمک رہا کرتے تھے علماء کی صحبت میں بہت کم آنا جانا تھا۔ شروع شروع میں ان کا مقصد ایک تاجر بننا، پھر یہ کہ عالم دین بن کر فقیر و استیلا کی دنیا میں قدم رکھنا۔

:- (۲) — شروع ہی سے امام صاحب میں ذکاوت اور قوت فکر کے آثار ہو رہے تھے جو دیکھنے والے کو اپنی طرف متوجہ کر لیتے تھے حتیٰ کہ شعبی نے ان سے اس بارے میں گفتگو کی۔

(۳) — نگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب امام صاحب علماء کے پاس بہت کم آتے جاتے تھے تو ان کے شروع علمی اور اتجاہ فکری، یعنی علمی و فکری رجحان کا اندازہ کس طرح ہوا؟

بات یہ ہے کہ اس وقت عراق پر جو فکری فضا طاری تھی اور جس طرح وہاں مختلف گروہ باہم فکری جدل و پیکار میں مصروف تھے ان مباحث میں بعض اوقات امام صاحب بھی بلبور مشغول شریک ہو جایا کرتے تھے اور بازار یا مجالس میں اہل اہواء کے ساتھ مناظرہ بازی کیا کرتے تھے، جیسا کہ نوجوانی کے زمانہ میں وہ منچے لوگ کیا کرتے ہیں جو خاندانی اور آبائی طور پر علم و معرفت سے کسی نہ کسی درجہ میں وابستہ رہے ہوں، یہاں تک کہ امام شعبی اور اسی طرح دوسرے اہل علم کو اس طرف توجہ ہوئی اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے آزاد و افکار میں جماعت (اہل سنت و الجماعت) کے قریب رہتے تھے۔ اور اس جادۂ استوار سے بعد نہیں اختیار کرتے تھے۔ امام صاحب کے اکثر سوانح نگاروں کا قول ہے کہ امام صاحب نے علم کلام سے اپنی زندگی کا آغاز کیا۔ وہ کلامی مسائل پر اکثر غور کیا کرتے اور کلامی فرقوں کے

سہ راہوں اور سرداروں سے ان کے افکار و آراء سے اختلاف کرتے ہوئے اکثر الجھ پڑتے۔
 شعبہ کاروائی :- (۳) — شعبی کی نصیحت کام کر گئی، اب ہم تن امام صاحب علم کی طرف متوجہ ہوئے اور
 کاروبار سے جی اچاٹ ہونے لگا۔ علماء کی مجلسیں جذب و شوق کا مرکز بن گئیں۔ مطلب یہ نہیں کہ انہوں
 نے تجارت اور کاروبار کی بساط الٹ دی۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ علمی مشاغل کے ساتھ ساتھ
 وہ کاروبار بھی کرتے رہتے تھے۔ کاروبار میں بعض ایسے لوگ ان کے شریک کار تھے جن پر انہیں کئی
 اعتماد تھا وہ صرف اپنے کاروبار کا جائزہ لینے کی غرض سے بازار میں آمد و رفت رکھتے تھے۔ اس
 طرح تمام روایتوں میں تطابق پیدا ہو جاتا ہے اور حتی الامکان تناقض رفع ہو جاتا ہے۔

تحصیل علم

فوق و شوق، سعی و جہد، اساتذہ اور شیوخ

حلقہ علمائے شریعت

الشیخی کی نصیحت اور ہدایت سے متاثر ہو کر امام ابو حنیفہ نے اپنی پوری توجہ حصول علم پر صرف کر دی اور علماء کرام کے حلقوں میں مستقل طور پر انہوں نے شریعت و برخواست اور استفادے و استفادے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب نے اس سلسلے میں کس فریق کی طرف توجہ کی؟ جیسا کہ مصادرتاریخی سے مستنبط ہوتا ہے اس زمانے میں جو امام صاحب کا عصر حنیفہ کے علمی حلقے: زمانہ تھا، تین طرح کے حلقے — جنہیں مکاتیب نذر کہہ لیجیے — قائم تھے۔

:- (۱) — اصول عقائد میں مذاکرات کے حلقے جو فرق مختلفہ نے قائم کر رکھے تھے۔

:- (۲) — احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی روایت سے متعلق مذاکرات کے

حلقے (جو محدثین کی سرکردگی میں قائم تھے)۔

:- (۳) کتاب و سنت سے استنباط فقہ اور پیش آمدہ حوادث میں افتاء کے حلقے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جب تحصیل علم کی ابتدا کی تو ان تینوں گروہوں میں سے پہلے کس گروہ کا رخ کیا؟

اس بارے میں ہمارے سامنے تین روایتیں موجود ہیں۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اس دور کے علوم مروجہ سے فارغ ہونے کے بعد علم فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اور دوسری

دو روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے پہل علم کلام اور فرق کلامیہ کے ساتھ بحث و مجادلہ اختیار کیا پھر مشیت ایزدی نے انہیں علم فقہ کی طرف متوجہ کر دیا اور وہ اس میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔ مذکورہ تینوں روایات حسب ذیل ہیں:-

فقہ کی طرف رغبت کس طرح ہوئی؟ :- (۱) — متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے ایک روایت قاضی ابو یوسفؒ کی ہے کہ امام صاحب سے سوال کیا گیا۔

”آپ علم فقہ کی طرف کیسے مائل ہوئے؟“

امام صاحب نے جواب میں فرمایا:-

”توفیق تو بس خدا ہی کی طرف سے عطا ہوتی ہے، جو تعریف کا مستحق اور ہر حمد کا سزاوار ہے۔ البتہ قصہ یوں ہے کہ جب میں نے تحصیل علم کا ارادہ کیا تو تمام علوم کو اپنا نصب العین بنا لیا اور ایک ایک فن کے سب کو پڑھا اور ہر ایک کے انجام اور فائدہ پر غور و فکر کیا، چنانچہ میں نے علم کلام پر غور و خوض کیا تو اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس علم کا انجام بُرا ہے اور فائدہ کم۔ انسان اس میں کمال بھی حاصل کرے تو بربلا گفتگو نہیں کر سکتا اور بدگمانیوں کا نشانہ بنتا ہے اور اسے صاحبِ ہمتی (بدعتی) کہا جاتا ہے۔

پھر میں نے ادب و نحو پر غور کیا تو اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان کی تحصیل کے بعد یہ ہو گا کہ چند لڑکوں کو نحو و ادب کی تعلیم دینا پڑے گی۔ پھر علم شعر کے معاملہ پر غور کیا تو مدح و بجا، کذب بیانی اور تزیینِ دین کے علاوہ اس میں کوئی چیز نظر نہ آئی۔ پھر علم قرأت کے معاملہ میں غور کیا تو اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کی تحصیل کے بعد یہی ہو گا کہ چند نوخیز لڑکے مجھ سے پڑھیں گے، باقی رہی قرأت کے معانی و مطالب کی تحصیل تو یہ بہت مشکل مرحلہ ہے۔ لہذا علم حدیث حاصل کرنا چاہیے۔ پھر یہ سوچا کہ حدیث کا ذخیرہ جمع کرنے کے لیے عمر نوج درکار ہے اور تحصیل کے بعد یہ ہو گا کہ چند نوجوان میرے گرد جمع ہو جائیں گے۔ اور عین ممکن ہے کہ وہی لوگ مجھ پر کذب بیانی اور سوء حفظ کا اتہام لگالے لگ

لہ یہ تینوں روایتیں تاریخ بغدادی میں طرق مختلفہ کے ساتھ مذکور ہیں اور المناقب المکی، ابن رازی

اور خیرات الحسان میں بھی مذکور ہیں۔

جائیں اور پھر تاقیامت میرا دامن نہ چھوڑیں۔

بکھر علم فقہ پر غور کیا اور حقیقت یہ ہے کہ جس قدر زیادہ غور و فکر کرتا اس علم کی عظمت و جلالت شان میرے دل میں بڑھتی جاتی، اس میں کوئی عجیب نظر نہ آتا، میں خیال کرتا کہ اس علم کی تحصیل کے لیے علماء، فقہاء، مشائخ وقت اور صاحب نظر بزرگوں کی مجلسوں میں بیٹھنا پڑے گا، ان کے اخلاق اختیار کرنے پڑیں گے۔

میں نے یہ بھی دیکھا کہ فرائض کی ادائیگی، اقامتِ دین اور عبادت گزاری اس علم کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں، اس سے دنیا و آخرت کی بھلائیاں حاصل ہو سکتی ہیں۔ جو شخص اس سے دنیا کماتا چاہے وہ بھی کامیاب ہو سکتا ہے اور اس میں رفعت اور بلندی حاصل کر سکتا ہے اور جو شخص عبادت الہی اور خلوت نشینی کا ارادہ کرے تو عبادت الہی بغیر علم کے ممکن نہیں اور وہ علم، علم فقہ ہے، جو علم باعمل کا نام ہے، اے

اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحب نے ان تمام علوم کا جائزہ لیا جو اس زمانہ میں رائج تھے تاکہ کسی ایک کی تحصیل میں وقت ہو جائیں اور اس میں شخص پیدا کریں، اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ امام صاحب نے جملہ علوم میں فی الجملہ دستگاہ حاصل کی تھی جو ان کے عہد میں مروج تھے مگر آخر کار فقہ کے ہو رہے، لیکن غیر فقہی علوم کے فہم و اختیار اور جانچ پرکھ کے بعد

:- (۲) - دوسری روایت یحییٰ بن امام صاحب کی داستان اپنی زبان سے: شیبان کی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا:-

”میں ایسا آدمی تھا جسے علم کلام میں جدل و مناظر سے بہرہ وافر ملا تھا اس طرح ایک مدت گزر گئی یہی علم تھا جس کے بل پر میں مقابلہ کرتا اور دفاع کرتا۔

اصحابِ جدل و خصومات کی بہت بڑی جماعت بصرہ میں موجود تھی۔ میں تقریباً بیس مرتبہ بصرہ اسی غرض سے گیا اور وہاں کم و بیش سال سال بھر قیام کیا۔ وہاں خارجیوں کے مختلف فرقوں مثلاً باضیہ، صغریہ سے خوب خوب مقابلے اور مناظرے کیا کرتا۔ میری نظموں میں علم کلام تمام علوم عصریہ میں سب سے بہتر اور برتر تھا، میرا خیال تھا کہ یہ علم وہ ہے جو دین کی بنیاد و اساس پر گفتگو کرتا ہے۔

عمر کا ایک بڑا حصہ علم کلام کی بحثوں میں گزارنے کے بعد میں نے اپنا دل ٹٹو لا اور

فکر شروع کی۔ دل نے کہا کہ آں حضرت کے صحابہ کرام اور تابعین جو گزر گئے ان سے کوئی ایسی بات نہیں چھوٹی جیسے ہم اب اپنے دور میں پاتے ہوں حالانکہ وہ ان چیزوں کے جانے پر زیادہ قادر تھے، زیادہ رزق شناس تھے، حقائق امور سے کہیں زیادہ واقف تھے۔ لیکن اس طرح کے مسائل کے بارے میں نہ انہوں نے منازعہ اور مجادلہ کیا، نہ غور و فکر، نہ بحث و گفتگو، بلکہ ان سے الگ ہی رہے اور پوری سختی و شدت کے ساتھ ان میں دخیل ہونے سے لوگوں کو منع کرتے رہے۔ البتہ وہ شرائع و ابواب فقہ کے سلسلہ میں ضرور غور و فکر کیا کرتے تھے اور اس بارے میں گفتگو کرتے تھے۔ باہم بیٹھ کر مذاکرہ بھی کرتے۔ ان مسائل سے متعلق لوگوں کو ابھارتے تھے، انہی مسائل کی انہیں تعلیم دیتے، ان کی طرف بلاتے اور ترغیب دیتے تھے۔ وہ خود بھی فتویٰ دیتے اور دوسروں سے استفتاء کرتے تھے۔ سابقین الی الاسلام کا دور یعنی صدر اول اسی حال میں گزر گیا۔ بعد میں تابعین کرام بھی اسی نقش قدم پر چلے۔

جب یہ حالات ہم پر منکشف ہوئے، جو میں نے بیان کیے ہیں تو علم کلام کی منازعہ کچھ سختی اور غور و فکر سے میں نے دست کشی اور بے تعلقی اختیار کر لی، فقہ کی معرفت کو کافی سمجھا اور منہاج سلف کی طرف لوٹ پڑا، سلف کی راہ اختیار کی اور سلف کے علوم حاصل کرنے شروع کر دیے اور اہل معرفت کے ساتھ مجالست اختیار کی۔ میں نے دیکھا کہ جو لوگ کلامی مسلک اختیار کیے ہوئے ہیں اور اس میں مجادلہ کر رہے ہیں نہ تو ان کی وضع پرانے لوگوں کی سی ہے اور نہ ان کا طریقہ صالحین کا ہے۔ میں نے دیکھا کہ ان کے دلوں میں سختی اور غفلت پائی جاتی ہے۔ ان لوگوں کو کتاب و سنت اور سلف صالح کے خلاف بات کہنے میں ذرا باک نہیں ہے نہ یہ ورع و تقویٰ کی نعمت سے بہرہ ور ہیں!

:- (۳) — تیسری روایت حضرت امام صاحب کے تلمیذ زفر بن ہذیل کی ہے وہ فرماتے ہیں:- ”میں نے امام ابو حنیفہؒ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ (ابتداء میں) میں علم کلام میں غور و فکر کیا کرتا تھا یہاں تک کہ اس فن میں میں نے اتنا بلند مرتبہ حاصل کر لیا کہ لوگ میری طرف انگلیاں اٹھانے لگے۔

ہم حماد بن ابی سلیمان کے حلقہ درس کے قریب ہی بیٹھا کرتے تھے۔ ایک دن

ایک عورت آئی اور اس نے دریافت کیا کہ ایک مرد نے لونڈی سے نکاح کر رکھا ہے
اب وہ اسے سنت کے مطابق طلاق دینا چاہتا ہے تو کتنی طلاقیں دے؟
میں نے کہا کہ حماد کے پاس جائیے اور واپسی پر مجھے بھی بتا کر جائیے۔ چنانچہ
اس نے حماد سے سوال کیا تو انہوں نے کہا، حیض و جماع سے پاک ہونے کی حالت
میں اسے ایک طلاق دے پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ دو ٹہر گزر جائیں جب
دوسرے ٹہر سے پاک ہو کر غسل کرے پھر اس سے نکاح حلال ہے۔ واپسی میں عورت
نے مجھے یہ مسئلہ بتایا، میں نے کہا کہ اب مجھے علم کلام کی ضرورت نہیں ہے میں اٹھا اور
حماد کے حلقہ درس میں شریک ہو گیا۔ ان سے مسائل سننے لگا اور یاد رکھنے لگا جب
دوسرے دن ان مسائل کا اعادہ کرتے تو وہ مجھے ازبر ہوتے اور دوسرے ساتھیوں
سے بھول چوک ہو جاتی۔ یہ دیکھ کر حماد نے کہا کہ آئندہ سے صدر حلقہ میں میرے
سامنے ابو حنیفہ کے سوا کوئی دوسرا شخص نہ بیٹھا کرے۔

یہ تینوں روایتیں متعدد طرح سے مروی ہیں۔ ایجاز و اطلاق
ہر سند روایات میں توافق و تطابق کے لحاظ سے ان کے الفاظ میں اگرچہ اختلاف پایا جاتا
ہے مگر بلحاظ معانی متنوں متفق ہیں۔

پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے مروجہ علوم میں استعداد حاصل کرنے
کے بعد آفاقی سے علم فقہ اختیار کر لیا۔

دوسری دونوں روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے علم کلام سے دلچسپی لی، بعد
ازاں اسے چھوڑا اور علم فقہ کی طرف مائل ہو گئے۔

مگر ان روایات میں تطبیق کچھ ایسی مشکل نہیں، پہلی روایت علم کلام کے تعلم اور مسائل کلامی
میں مجادلہ و مناظرہ اور مناقشات کی نفی نہیں کرتی بلکہ اس سے اشارہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے علم کلام
کی تحصیل کی اور دوسری دونوں روایتوں میں تصریح پائی جاتی ہے کہ امام صاحب علم کلام میں مجادلہ و
مناظرہ کیا کرتے تھے اور اس میں لطف محسوس کیا کرتے تھے یہاں تک کہ مختلف فرقوں سے مناظرہ و
مناقشہ کے لیے بھرہ تک تشریف لے جاتے۔

جوابات پہلی روایت سے اشارہ کچھ بھی جاتی ہے۔ دوسری روایتوں میں وہ چیز صراحت کے

ساتھ مذکور ہے اور تینوں روایتیں اس پر متفق ہیں کہ بعد ازاں امام صاحب ہمہ تن فقہ کی تحصیل و تکمیل میں مشغول ہو گئے۔

امام صاحب اور علوم عصریہ: کو وقت کے تمام علوم میں دسترس حاصل تھی، پہلے انہوں نے امام عاصم کی قرأت کے مطابق قرآن پاک حفظ کیا۔ علم حدیث، ادب و شعر اور نحو و غیرہ تمام علوم میں بقدر ضرورت مہارت حاصل کی، مسائل اعتقادیہ میں مختلف فرقوں کے ساتھ مجادلہ کیا، ان مناقشات کے لیے ابھر تک پہنچے، کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ جلد و پیکار کے لیے سال سال بھر مقیم رہتے، مگر آخر کار فقہ کے لیے وقت ہو گئے۔

اصول عقائد میں امتیاز: امام صاحب شروع میں یہ سلسلہ اصول عقائد معروف جہل و مناقشہ رہے حتیٰ کہ اس فن میں بڑا مرتبہ حاصل کر لیا، فہم اصول دین میں وہ ایک مستقل مسلک کے بانی بن گئے بلکہ واقعات سے قویٰ ظاہر ہوتا ہے کہ علم فقہ کی طرف ہمہ تن یکسو ہونے کے بعد بھی کبھی تہنگ اٹھتی تو حسب ضرورت اصول دین میں مجادلہ بھی کر لیا کرتے۔

چنانچہ ایک دفعہ امام صاحب مسجد میں تھے کہ اچانک خوارج گھس آئے اور ان کے حلقہ درس میں بیٹھ گئے، امام صاحب نے ان سے خوب بحث کی۔ اسی طرح بعض غالی شیعہ نے بھی آپ سے مباحثہ کیا

۱۰

خوارج سے امام صاحب کا مناظرہ

ذیل میں ہم ایک مناظرہ نقل کرتے ہیں، یہ اس وقت کا ہے جب امام صاحب پورے طور پر فقہ میں معروف و منہک ہو گئے تھے۔ مناظرہ کی بنیاد ارتکاب گناہ کبیرہ کا مسئلہ تھا، خوارج کا عقیدہ تھا کہ مرتکب گناہ کبیرہ کافر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ خوارج کا ایک گروہ امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔

ان لوگوں نے کہا،

”مسجد کے دروازے پر دو جنازے رکھے ہیں، ایک شرابی کا ہے جس کی موت کثرت شراب نوشی کے باعث ہوئی۔ دوسرا ایک زانیہ کا ہے جو حاملہ ہوئی اور خودکشی کر لی۔“

امام صاحب نے سوال کیا، ”یہ دونوں جنازے کس ملت کے لوگوں کے ہیں؟ کیا یہ یہودی تھے؟“
خوارج نے جواب دیا، ”نہیں، یہودی تو نہیں تھے۔“
(باقی حاشیہ صفحہ ۴۵)

لنگر آخر کار امام صاحب نے انہیں قائل کر لیا۔

(بقیہ حاشیہ ص ۴۴) امام صاحب نے دریافت فرمایا، تو کیا عیسائی تھے؟

خوارج نے کہا ”عیسائی بھی نہیں تھے،“

امام صاحب نے پوچھا، تو شاید مجوسی ہوں گے؟

خوارج نے جواب میں کہا ”مجوسی بھی نہیں تھے،“

امام صاحب نے استفسار کیا تو آخر کس ملت کے فرد تھے یہ لوگ؟

خوارج نے بتایا، ”یہ جنازے اس ملت کے لوگوں کے ہیں جو شہادتیں — اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا

اللَّهُ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ — کی معترف ہے۔

امام صاحب نے ارشاد فرمایا، اچھا یہ بتاؤ کہ یہ شہادت ایمان کا کتنا حصہ ہے؟ آیا تیسرا، چوتھا، یا پانچواں؟

خوارج گویا ہوئے، ایمان کے اس طرح ٹکڑے اور حصے نہیں کیے جاسکتے،“

امام صاحب نے کہا، ”یہ بات سچ تو بتاؤ اس کلمہ شہادت کا ایمان کیساتھ کیا تعلق ہے؟“ خوارج نے جواب دیا، ”یہ تو ایمان ہے،“

امام صاحب نے اب کہا، ”اب لوگوں کو تم مسلمان سمجھتے ہو، اور جسکے ایمان کا اقرار کرتے ہو پھر انکے بارے میں مجھ سے یہ سوال کیسا؟“

اب خوارج نے کہا، ”اچھا یہ بات چھوڑ دیجئے، یہ ارشاد فرمائیے، یہ دونوں اہل جنت ہیں یا اصحابِ وزخ؟“

امام صاحب نے جواب دیا، ”تم کسی طرح نہیں سمجھتے تو میں ان دونوں کے بارے میں نبی اللہ ﷺ

کا قول دوہراؤں گا جو انہوں نے ان سے بڑے مجرموں کے بارے میں فرمایا تھا:

فَمَنْ تَبِعَنِي فَاِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّسُوْلٌ جَبِيْمٌ،

یعنی: اے اللہ! جو میری پیروی کرے وہ میرا ہے جو میری نافرمانی کرے تو بیشک مغفرت کر دے گا اور رجم کر دے گا تو ہے۔

اور میں ان دونوں (شرابی اور زانیہ) کے بارے میں نبی اللہ ﷺ کا قول بھی دوہراؤں گا جو انہوں نے ان دونوں سے

کہیں، ”بڑے مجرموں کے لیے کہا تھا،“

اِنَّ تَعْلَنَ بِسُلْمَةٍ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ

یعنی، اے اللہ! اگر تو ان پر غدا ب کرے تو یہ تیرے ہی بند ہیں اور اگر تو انکی مغفرت کر دے تو بیشک تغافل اور حکمت والا ہے۔

اور میں ان دونوں (شرابی اور زانیہ) کے بارے میں وہی کہوں گا جو نبی اللہ ﷺ نے کسی تھی، فرج

کی قوم نے ان سے کہا تھا،

(باقی حاشیہ ص ۴۶ پر)

اَلتَّوْبَةُ بَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْضُ كُلُّهَا

یہ مناظرے اس دور کے ہیں جب امام صاحب کلیۃ فقہ کی طرف مائل ہو چکے تھے، مگر اصول عقائد میں بعض اوقات مجادلہ کے باوجود اپنے اصحاب اور مقربین کو بحث و جدل میں الجھنے سے منع فرمایا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنے صاحبزادے حماد کو علم کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا تو منع کر دیا۔ لوگوں نے کہا کہ حضرت آپ خود تو مناظرے کرتے ہیں اور ہمیں منع کرتے ہیں۔ اس پر امام صاحب نے جواب دیا:۔

”مناظرہ کرتے وقت ہماری حالت تو یہ ہوتی تھی کہ گویا ہمارے سروں پر پرند بیٹھے ہیں۔ اس اندیشہ سے کہیں ہمارا دم مقابل لغزش نہ کھاجائے اور تمہاری کوشش ہی صرف یہ ہوتی ہے کہ دم مقابل لغزش کھائے، جو دشمن اپنے مقابل کو مبتلائے لغزش کرنے کے لیے مناظرہ کرتا ہے گویا وہ اسے کفر میں مبتلا کرنا چاہتا ہے اور جو شخص کسی کو مبتلائے کفر کرنا چاہتا ہے وہ اپنے حریف سے پہلے خود کفر میں مبتلا ہو جاتا ہے۔“

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ — جیسا کہ مختلف روایات خلاصہ بحث: سے اشارہ اور اکثر روایات سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے — نے مسائل اعتقادیہ میں جدل کے ساتھ اپنی علمی زندگی شروع کی جسے آجکل علم کلام کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ مختلف فرقوں کے ساتھ مجادلہ و مقابلہ کرتے رہے پھر آخر کار علم فقہ کی طرف مائل ہو گئے اور اپنی تمام فکری کوششوں کو اس کے لیے وقف کر ڈالا، اس اثنا میں بعض اوقات جب فکری مجبوری یا احقاق حق کی صورت پیش آتی تو عقائد میں بھی مجادلہ کر لیتے،

علم فقہ کی تحصیل: امام ابو حنیفہؒ مسائل کلامیہ کی کنہ و حقیقت تک پہنچنے کے بعد علم فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اور وقت کے مشائخ کبار کے سامنے فن افتاء سے متعلق تحصیل شروع کی ان میں ایک استاد کو انہوں نے خاص کر لیا۔ اخذ و تخریج کے سلسلہ میں اسی سے کسب فیض و استفادہ

(بقیہ حاشیہ ۳۵) یعنی ہم (اشراف قوم) تم پر ایمان لے آئیں حالانکہ نیچ لوگ کے سوا تمہارا کوئی پیرو نہیں ہے؟ اس کے جواب میں لوح علیہ السلام نے فرمایا تھا، !

فما علی بلایا کما نولعلیہون ان حسابہم الا علی ربی لو تشعرون وما انا بطارد المؤمنین، یہ سن کر خراج نے ہتھیار رکھ دیے۔

۱۔ مناقب ابو حنیفہ از ابن یزازی ص ۱۷۱ ج ۱

کرتے رہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اس طریق کو مفید محسوس کرتے تھے ان کا خیال تھا کہ گو طالب فقہ کو مختلف مشائخ سے استفادہ ضرور کرنا چاہیے اور اس ماحول میں زندگی بھی بسر کرنا چاہیے مگر اسے کسی ایک ممتاز فقیہ کے دامن سے وابستہ ہو جانا چاہیے جو دقیق مسائل میں رہنمائی کرے اور جس کے تخریج پر اعتماد کامل ہو۔ اس زمانہ میں کوفہ — اسی طرح فقہاء عراق کا مرکز بنا تھا جس طرح کہ بصرہ مختلف فرقہ کلامیہ اور اصول اعتقادیہ میں جدل و پیکار کرنے والوں کا دنگل تھا۔ اس فکری سوسائٹی کا ان پر بہت گہرا اثر تھا حتیٰ کہ وہ خود اس کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”میرے دن معدن علم و فقہ میں گزر رہے تھے، اہل علم کی مجالس میں بیٹھتا رہا اور وہاں کے فقہاء میں سے ایک فقیہ کے دامن سے وابستہ ہو گیا۔“

چنانچہ امام صاحب نے حماد بن ابی سلیمان کی شاگردی اختیار کی اور فقہ کا علم ان کی شاگردی سے حاصل کرنا شروع کیا، جب تک حماد اس جہاں سے گزر نہ گئے، امام صاحب نے ان کا دامن نہ چھوڑا۔

اس سلسلہ میں تین امور خاص طور پر توجہ طلب اور قابل غور ہیں :

:- (۱) — جب امام صاحب نے حماد کے حلقہ درس کا التزام کیا اور علم فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت ان کی عمر کتنی تھی؟

:- (۲) — مسند درس پر جب متمکن ہوئے اُس وقت عمر کتنی تھی؟

:- (۳) — آیا حماد سے جو اتصال علمی قائم رکھا وہ یہ تمامہ انہی سے تھا، اور دوسرے سے استفادہ نہیں کیا؟ اور نہ فقہ حماد کے علاوہ کسی اور مسلک فقہی کا درس لیا؟

اب ہم علی الترتیب ان سوالات کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

پہلا سوال کہ علم فقہ کی طرف متوجہ ہونے یا حماد کی شاگردی اختیار کرنے کے وقت ان کی عمر کیا تھی؟ اس پر یہی ہے کہ تدریس کی مسند پر جب وہ متمکن ہوئے اس وقت ان کی عمر کیا تھی؟ اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ معلوم و معروف واقعہ ہے، جملہ روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابو حنیفہؒ حماد کی موت تک ان کے دامن علم سے وابستہ رہے پھر استاذ کی وفات کے بعد مستقل طور پر درس و تبحر میں مشغول ہو گئے اور حماد کی موت کی وجہ سے جو خلا پیدا ہو گیا تھا اسے پُر کیا۔

حماد رحمہ اللہ میں فوت ہوئے، گوہر ان کی وفات کے وقت امام صاحب کی عمر چالیس برس کی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب نے درست کام مستقل طور پر چالیس سال کی عمر میں شروع کیا۔

جب جسمانی اور عقلی اعتبار سے وہ حد کمال کو پہنچ چکے تھے۔ اس سے قبل بھی تدریس میں مشغول ہو جانے کا خیال کئی مرتبہ ہوا لیکن یہ ارادہ قوت سے عمل میں نہ آسکا۔

چنانچہ امام زعفری سے مروی ہے کہ امام صاحب نے اپنے شیخ استاد اور شاگرد کے تعلقات: حماد سے اپنا ربط و صلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:-

”میں دس سال تک ان کی صحبت میں رہا، پھر درسی و تدریسی کی خواہش ہوئی اور ارادہ کیا کہ استاد سے الگ اپنا مستقل حلقہ درس قائم کروں، ایک روز شام کو یہ حرم لے کر اپنے مکان سے نکلا کہ آج تو بس یہ کام شروع کریں دوں گا، مگر مسجد میں داخل ہوتے ہی جب استاد پر نظر پڑی تو دل نے گوارا نہ کیا کہ ان سے الگ ہو جاؤں، چنانچہ پھر جاکر ان کی مجلس میں بیٹھ گیا۔

اسی رات بصرہ سے ان کے رشتہ دار کی خبر مرگ آئی جس کا ان کے سوا کوئی وارث نہ تھا، چنانچہ انہوں نے مجھ اپنا قائم مقام بنایا، اور خود بصرہ روانہ ہو گئے وہ نصحت ہوئے ہی تھے کہ میرے پاس ایسے مسئلے لائے گئے جن کے بارے میں ان سے میں نے کچھ نہیں سنا تھا، میں جواب دیتا رہا مگر ساتھ ہی ان جوابات کو قلمبند بھی کرتا رہا۔ جب وہ واپس آئے تو سارے مسائل جن کی تعداد ساٹھ کے قریب تھی، ان کے حضور میں پیش کیے۔ انہوں نے چالیس کے جوابات میں میرے ساتھ اتفاق کیا اور باقی بیس سے اختلاف کا اظہار فرمایا، اس روز سے میں نے قسم کھالی کہ جب تک یہ وفات نہیں پا جاتے ان کا ساتھ نہیں چھوڑوں گا۔ چنانچہ جب تک ان کی وفات نہیں ہو گئی میں نے ان سے علیحدگی نہیں اختیار کی۔

یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ امام صاحب ۱۸ سال تک حماد کے ساتھ رہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:-

”میں بصرہ پہنچا تو میرے دل میں یہ زعم تھا کہ جو سوال بھی مجھ سے کیا جائے گا اس کا جواب یہ آسانی دے سکوں گا۔ مگر جب لوگوں نے مجھ سے اس طرح کے سوالات کیے جن کا جواب دینا میرے بس سے باہر تھا تو میں نے اپنے دل میں عہد کر لیا کہ حماد کی وفات

تک ان کا ساتھ نہیں چھوڑوں گا، چنانچہ اٹھارہ سال تک میں ان کی صحبت میں رہا۔
جب واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب اٹھارہ سال تک حماد کی صحبت میں رہے اور حماد کی موت کے
وقت ان کی عمر چالیس برس کی تھی تو گویا جب انہوں نے حماد کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا تو ان کی عمر پچیس
سال کی تھی، چالیس سال کی عمر تک پڑھنے کے بعد انہوں نے مستقل طور پر تدریس کا مشغلہ اختیار کر لیا
اور اپنا مستقل حلقہ بنا کر بیٹھ گئے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا اس مدت میں کلیتہً حماد سے وابستہ رہے
امام صاحب کے اساتذہ کی تعداد: اور کسی دوسرے سے استفادہ نہیں کیا تو ان کی زندگی کے مطالعہ
سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اتصال کلیتہً نہ تھا کہ اس مدت میں کسی دوسرے سے مستفیض نہ ہوئے ہوں بلکہ اکثر
مرتبہ جج کوٹ شریف لے جاتے اور وہاں مکہ مدینہ کے مشائخ سے ملاقاتیں کرتے ان کی اکثریت تابعین کرام پر
مشتمل تھی۔ یہ ملاقاتیں خالص علمی قسم کی ہوتی تھیں یعنی ان سے احادیث روایت کرتے، علم و فقہ میں مذاکرہ
جاری رکھتے، ان کے طرق استنباط حاصل کرتے۔ چنانچہ اخبار و تاریخ میں ان کے مشائخ کی جو تعداد بیان کی گئی
ہے وہ بہت زیادہ ہے۔

عرب امام صاحب نے جن مشائخ سے روایت و مدارست کی ہے وہ مختلف
امام کے شیعہ مشائخ: فرقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ چنانچہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ
انہوں نے ائمہ شیعہ میں سے حضرت زید بن علی زین العابدین اور حضرت جعفر الصادق اور حضرت محمد بن
بن حسن بن حسن ابو محمد المعروف بہ نفس الزکیہ سے بھی استفادہ کیا بلکہ بعض کیسانی مشائخ سے بھی مستفیض
ہوتے رہے جو "بحث" کے قائل ہیں یہ تفصیل امام کے شیوخ پر گفتگو کے وقت زیر بحث آئے گی۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ گویا امام صاحب اپنے استاذ حماد کے دامن علم
فقہ صحابہ اہل کی تحصیل: سے مستفاد وابستہ رہے، مگر دوسرے فقہاء اور محدثین سے بھی استفادہ کرتے
ہے جہاں کہیں تابعین کا پتہ چلتا وہیں پہنچ جاتے، خصوصاً وہ تابعین جنہیں صحابہ کرام سے براہ راست، ثمرات اتصال
حاصل تھا اور جو فقہ و اجتہاد میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے چنانچہ امام صاحب خود فرماتے ہیں:-
"میں نے فقہ عمر فقہ علی، فقہ عبد اللہ بن مسعود اور فقہ ابن عباس، ان کے خصوصاً اصحاب
اور تلامذہ سے حاصل کی۔"

اگر امام صاحب کی درست صرف حادی تک محدود ہوتی اور وہ صرف انہی سے وابستہ رہے ہوتے تو کیونکر ممکن تھا کہ فقہ صحابہ تک ان کی دسترس ہوتی ؟

چالیس سال کی عمر میں امام صاحب اپنے شیخ حماد کی جگہ کوئی مسجد امام صاحب مسند تدریس پر پہنچے۔ میں مسند تدریس پر متمکن ہوئے، جو قضایا پیش ہوتے، یا مسائل دریا کیے جاتے ان کا درس اپنے شاگردوں کو دینے لگے۔ وہ اشیاء کا اشیاء سے اور مثال کا مثال سے قیاس عقل مستقیم اور منطق قویم کی مدد سے کرتے، یہاں تک کہ انہوں نے وہ طریق فقہی وضع فرمایا جس سے حنفی مذہب مشتق ہے۔ اس موقع پر اس تفصیل کی ضرورت نہیں کہ ان کے علم کا مایہ تکوین کیا تھا نہ ہم ان نتائج پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں جو اس سے حاصل ہوئے، کیونکہ یہ بحث شرح و تفصیل کے ساتھ اپنے مقام پر آ رہی ہے۔

ہم اس جگہ صرف امام صاحب کی زندگی اور اس کے متعلقات سے بحث کرنا چاہتے ہیں یعنی صورت زیر بحث موضوع ان کی شخصیت ہے اور آگے چل کر ان کے علمی فن سے بحث کریں گے جو ان کی شخصیت کے لیے بنیاد لباس کے تھا پھر ان ہر دو امور کے نتائج پر بحث کریں گے یعنی ان کی ذات علم کیا تھی انہوں نے کون سے اشجار لگائے تھے، جن کے ثمرات سے بعد کی نسلیں متمتع ہوئیں اور بہت سے امصار میں لوگوں کے لیے تخریج و فقہ کے دروازے کھل گئے۔

اب ہم امام صاحب کی زندگی کے دو پہلو تفصیل امام صاحب کی زندگی کے دو نمایاں پہلو: سے بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ ان تمام چیزوں کی وضاحت ہو جائے جو ان کی شخصی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی تھیں وہ دو پہلو یہ ہیں :-

۱۔ امام کی معیشت اور ان کے ذرائع و مصادر رزق۔

۲۔ امام صاحب کی حیات عامہ کا موقف، یعنی وہ حوادث، جو ان کے عہد میں رونما ہوئے

اور ان کی زندگی پر اثر انداز ہوئے۔

امام صاحب کی معیشت اور مسائل حیات

جو دو سخا، نفع حلال، ناداروں کے ساتھ رعایت و مروت

ہم بتا چکے ہیں کہ استنباط تاریخی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام صاحب نے دولت مند گھرانے میں آنکھیں کھولیں، ان کے والد اور دادا کا رو باری اور تاجر پیشہ لوگ تھے۔ ظن غالب یہ ہے کہ پچھلے ان (ریشم) کی تجارت کیا کرتے تھے، یہ تجارت ایسی تھی کہ تاجر کے گھر میں برسے لگتا تھا۔

ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ امام صاحب کو یہ تجارت ورثہ میں ملی تھی۔ بلوغ و شعور کی منزل پر پہنچتے ہی منڈی میں ان کی آمد و رفت شروع ہو گئی۔ علم کی لو اس وقت تک نہیں لگی جب تک امام شعبی نے انہیں اس طرف متوجہ کرتے ہوئے یہ صلاح نہیں دی کہ علماء کی مجلس میں اٹھا بیٹھا کہیں اور ان کی باتیں گوش ہوش سے سنا کریں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس کے بعد امام صاحب نے تجارت سے قطع تعلق کر لیا یا تحصیل علم کے ساتھ کاروبار بھی جاری رکھا؟

جملہ روایتیں اس امر پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے کاروبار ترک نہیں کیا۔ بلکہ مرتے دم تک تجارت کرتے رہے۔ یہ روایت بھی ہے کہ امام صاحب کا ایک آڑی تھا جو استمرا طلب علم، خدمت فقہ اور روایت حدیث میں ان کا معاون تھا۔ کیونکہ جمیع روایات اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب تاجر پیشہ تھے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ فقہ و دین کی خدمت کے لیے وقف ہو گئے تھے بیک وقت یہ

مذہب چیزیں اس طور پر ممکن ہیں کہ کسی امین آدمی کو ان کا شریک کا تسلیم کیا جائے جو بازار آنے جانے سے انہیں بے نیاز رکھتا اور کاروبار کے اتار چڑھاؤ سے باخبر رکھتا ہو یہی حال ان دوسرے علماء کا تھا جو علم تجارت کا رشتہ ساتھ ساتھ بناتے تھے۔ جیسے واصل بن عطاء رئیس فرقہ معتزلہ، یہ امام صاحب کے معاصر بھی تھے اور ہم سن بھی۔ اور امام صاحب کی طرح فارسی نثر ادبی، ان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تجارت پیشہ تھے اور ان کا ایک سسرالی رشتہ دار شریک کار تھا جو امانت دار تھا اور ان کی طرف سے کاروبار چلایا کرتا تھا اور واصل درس و تدریس اور مخالفین اسلام کے حملوں کو روکنے میں مشغول رہتے تھے۔ لہذا امام ابو حنیفہ کا تاجر ہونا اور اس کے ساتھ علمی خدمات بھی سرانجام دینا ذرا بھی باعث تعجب نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ بحیثیت تاجر ہونے کے چار اوصاف سے متصف امام صاحب کے صفات اربعہ: تھے جن کا تعلق لوگوں سے تجارتی اور کاروباری معاملات سے تھا۔ ان صفات کے باعث وہ تجارت پیشہ لوگوں کے لیے بھی نمونہ کامل تھے۔ جس طرح علماء کے درمیان امتیازی شان کے مالک تھے وہ صفات اربعہ حسب ذیل ہیں:-

:- (۱) — طبیعت کا استثناء اور حرص و طمع سے نفرت شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے دولت مند گھرنے میں پرورش پائی تھی اور فقر و تنگ دستی کی ذلت سے نا آشنا تھے۔

:- (۲) — بے انتہا امانت دار تھے اور دیانت داری کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اپنے نفس پر ہر طرح کی سختی روا رکھتے تھے۔

:- (۳) — طبیعت میں سماعت تھی اور بخل کے میل کچیل سے پاک و صاف تھے۔

:- (۴) — حد درجہ متدین، زاہد اور عبادت گذار تھے۔ دن کو روزہ رکھتے اور رات کو قیام کرتے تھے۔

یہ ہیں وہ صفات جن کا مجموعی حیثیت سے ان کا کاروباری زندگی کے چند دلچسپ واقعات: کے تجارتی معاملات پر گہرا اثر پڑا اور وہ تاجروں میں انوکھی وضع کے تاجر نظر آنے لگے، یہاں تک کہ بعض نے تجارتی معاملات میں انہیں حضرت ابو بکر کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ گویا امام صاحب حضرت ابو بکر کے منہاج پر رہروں کرتے تھے اور خرید و فروخت میں کبھی بھی دیانتداری کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔

چنانچہ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ ایک عورت فروخت کے لیے ریشمی پارچہ امام صاحب کے پاس لائی، امام صاحب نے قیمت دریافت کی تو اس نے سوئی رقم بتائی، امام صاحب نے کہا ہے یہ مال زیادہ قیمت کا ہے اس نے سوا اور بڑھا دیے، اسی طرح وہ ایک ایک سو بڑھاتی گئی، حتیٰ کہ چار سو تک پہنچ گئی۔

امام صاحب نے فرمایا یہ چار سو سے بھی زیادہ کا ہے۔

وہ کہنے لگی آپ میرا مذاق اڑاتے ہیں؟

امام صاحب نے فرمایا، کسی دکاندار کو بلاؤ جو اس کی قیمت آنکے۔

چنانچہ وہ ایک شخص کو لے آئی اور اس نے وہ پارچہ پانچ سو میں خرید لیا۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب خریدار ہونے کی صورت میں بھی بائع کے نفع نقصان کا خیال رکھتے تھے اور موقع پا کر اسے لوٹنا پسند نہیں کرتے تھے بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا اس کی تیرخواہی و رہنمائی کرتے تھے۔

اگر خریدار نادار یا دوست ہوتا تو لیے نال اپنا نفع چھوڑ دیتے یا نفع میں سے کچھ بطور کمیشن کے دے دیتے تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ ایک عورت آئی اور کہنے لگی کہ میں نادار ہوں دیانت داری کے ساتھ ایہ کپڑا جتنے کا آپ کو پڑا ہے اتنے میں دے دیجیے۔

امام صاحب نے فرمایا اچھا چار درہم دے دو۔

وہ کہنے لگی میں بڑھیا ہوں میرا مذاق نہ اڑائیے۔

امام صاحب نے ارشاد فرمایا:-

”بڑی بی! دو کپڑے میں نے خریدے تھے ایک کپڑا اصل لاگت سے چار درہم کم پر بیچ ڈالا اس لیے یہ کپڑا چار درہم میں پڑا ہے۔“

۱۔ الخیرات الحسان ص ۱۷۷

۲۔ امام صاحب نے بازار سے قطع تعلق نہیں کیا کی لیے مناقب میں ان کی روزمرہ کی زندگی کے حالات بیان کیے ہیں

اس میں وہ بروایت یوسف بن خالد اسمتی لکھتے ہیں۔

سینچر کے دن امام صاحب مجلس درس میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور بازار جاتے بلکہ اس روز اپنی خانگی ضروریات میں مشغول رہتے اور چائے کے وقت سے لیکر ظہر تک بازار میں دکان پر بیٹھتے، جمعہ کے دن اپنے تمام اصحاب کی دعوت کرتے اور انہیں مختلف قسم کے کھانے کھاتے۔ ملاحظہ ہو مناقب للعلی ص ۲۰۶ ج ۲

اسی طرح ایک دوست کو ایک خاص قسم اور رنگ کے خر کی ضرورت پیش آئی۔ وہ امام صاحب کے پاس یہ عرض لے کر آیا۔ امام صاحب فرمانے لگے ذرا صبر کرو کوئی اس قسم کا کپڑا آگیا تو تمہارے لیے خرید لوں گا۔

چنانچہ ایک ہفتہ بھی نہ گزرنے پایا تھا کہ وہ کپڑا آگیا وہی دوست دوبارہ آیا تو امام صاحب نے فرمایا تمہاری ضرورت پوری ہو گئی ہے اور کپڑا نکال کر دے دیا، اس دوست نے پوچھا کہتے کا ہے؟ کہنے لگے صرف ایک درہم کا۔ وہ دوست کہنے لگا مجھے آپ کے بارے میں یہ گمان نہیں تھا کہ آپ میرا مذاق اڑائیں گے۔

امام صاحب نے فرمایا میں نے مذاق نہیں اڑایا، اصل بات یہ ہے کہ میں نے بیس اشرفی اور ایک درہم میں دو کپڑے خریدے تھے۔ ان میں سے ایک کپڑا بیس اشرفی میں بیچ ڈالا اس لیے یہ ایک درہم میں رہ گیا۔

بلاشبہ اس کا دوبارہ میں عطا بھی شامل ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ کاروبار کا لباس بخشش و عطائے پس کریم و شرا کی صورت اختیار کر لی ہے، دراصل تجارت نہیں ہے کچھ بھی ہو اس عظیم الشان تاجر کی دیانت و عقل، اور دفا پرستی اور سیرت و کردار کا عکس نظر آ جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا دل کتنا سخی تھا، ہر وہ چیز جس میں گناہ کا شائبہ بھی نظر آتا امام صاحب اس ورع و تقویٰ اور شہادت سے دوری سے دور رہتے، اگر کسی حال میں گناہ کا ظن و وہم بھی ہو جاتا تو اس سے دست بردار ہو جاتے اور فقر اور محتاجوں کو دے ڈالتے۔

مروی ہے کہ انہوں نے اپنے شریک کار حفص بن عبد الرحمن کو کچھ تجارتی سامان دے کر بھیجا دیا۔ بتا دیا کہ اس میں ایک کپڑا عیب دار ہے، اسے جب فروخت کرنا تو یہ عیب کھول کر ضرور بیان کر دینا۔ حفص نے سامان کو فروخت کر دیا مگر وہ عیب بتانا بھول گئے۔ امام صاحب کو یہ معلوم ہوا تو اس سامان کی تمام قیمت صدقہ کر دی۔

اس توہین اور نفع حلال پر اکتفاء کے باوجود خوب خوب نفع کاتے، اور اس نفع نفع مند تجارت کا پورا حصہ مشائخ اور محدثین پر خرچ کر ڈالتے۔ تاریخ بغداد میں مذکور ہے:-

لے تاریخ بغداد ص ۴۲ ج ۱۳

لے تاریخ بغداد ص ۵۸ ج ۱۳

امام صاحب سالانہ منافع جمع کرتے رہتے پھر اس رقم سے شیوخ اور محدثین کی ضروریات زندگی لباس، خوراک اور دوسری چیزیں خریدتے پھر جو اشرفیاں بیچ جاتیں وہ ان شیوخ اور محدثین کو دے ڈالتے اور ان سے کہتے: یہ روپے اپنی ضروریات میں صرف کیجیے اور خدا کے سوا کسی کا شکر نہ ادا کیجیے، کہ میں نے آپ کو اپنے مال میں سے کچھ نہیں دیا، یہ تو شخص خدا تعالیٰ کا فضل ہے، اُس

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے تجارتی نفع سے علماء کے علماء کے وقار کا خیال: وقار کو قائم رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کی ضروریات زندگی پوری کرتے اور چاہتے کہ علم ہر قسم کی بخشش و عطا سے بے نیاز رہے۔

امام صاحب اس بات کا پورا خیال رکھتے کہ ان کا ظاہر و باطن ایک ہو۔ عمدہ لباس پہنتے۔ یہاں تک کہ ان کا ایک کبیل تیس اشرفی کا ہوتا، بڑے ٹھاٹھ سے رہتے، خوشبو لگاتے۔ قاضی ابویوسف کہتے ہیں کہ امام اپنے تسنن تک کا خیال رکھتے۔ چنانچہ ان کے جوتے کا تسنن تک کبھی ٹوٹا ہوا نظر نہیں آیا۔ اپنے متعارفین کو لباس وغیرہ کے اہتمام کی ترغیب دیتے۔ مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ اپنے ایک ہمنشین کے بدن پر بوسیدہ کپڑے دیکھے، اس سے کہا ذرا ٹھہرے رہو۔

جب مجلس برخاست ہو گئی اور وہ اکیلارہ گیا تو اس سے کہا مصلیٰ اٹھائیے اور جو مال اس کے نیچے پڑا ہے لے لیجیے۔ اس شخص نے مصلیٰ اٹھا کر جو دیکھا تو ایک ہزار درہم تھے۔ امام صاحب نے کہا تیرے درہم لے جائیے اور اپنی حالت درست کیجیے۔ اس شخص نے کہا میں خوش حال آدمی ہوں اور خدا کا دیا ہوا بہت کچھ ہے، مجھے ان درہم کی ذرا بھی ضرورت نہیں ہے۔

حضرات امام صاحب نے فرمایا: کیا تم نے یہ حدیث نہیں سنی؟

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَىٰ أَثَرُ نِعْمَتِهِ عَلَىٰ عَبْدِهِ: اللہ تعالیٰ کو یہ بات محبوب ہے کہ اس

کی نعمتوں کا اثر بندے پر نظر آئے۔

پس تمہیں چاہیے کہ اپنی حالت سنوار کر رکھو تاکہ تمہیں دیکھ کر تمہارے دوست کو صدمہ

نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ میدان سیاست میں

امام زید بن علی کی پرجوش حمایت اور اس کی پاداش

وقت کی انقلابی تحریکیں

امام صاحب کی حیات گرامی کے اب ایک ایسے اہم پہلو پر ہم روشنی ڈالنا چاہتے ہیں جو ان پر محدود اثر انداز ہوا، اور وہ ہے وقت کی انقلابی تحریکوں سے متعلق امام صاحب کا موقف اور ان تحریکوں میں ان کا حصہ یعنی یہ کہ ان انقلابی تحریکوں کے بارے میں ان کی روش کیا تھی؟ ان تحریکوں کے جو لوگ علمبردار تھے ان کے ساتھ امام صاحب کا کیا معاملہ تھا؟ وہ خود ان تحریکوں سے کس حد تک متاثر ہوئے، اور علمبرداران انقلاب کا ساتھ انہوں نے کس حد تک اور کس نہج سے دیا؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وقت کی حکومت کے ساتھ ان کے ربط و تعلق کی نوعیت کیا تھی؟

یہ بحث ہماری گفتگو کا خاص حصہ ہے، ضروری ہے کہ امام صاحب کی زندگی پر اس کے اثرات جتنے گہرے تھے، اسی اہتمام کے ساتھ یہ داستان بیان کی جائے، ابتداء اور محسن کا جو دور امام صاحب کی زندگی کے خاتمہ کا سبب بنا، وہ امام صاحب کی ذات سے اسی طرح وابستہ ہے، جیسے مستبب، مستبک نتائج، مقدمات سے، اور آثار و موثرات سے، بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب پر جو آفات و مصائب اور آلام نازل ہوئے، وہ تمام تو اسی کا نتیجہ ہیں۔

امام نے زندگی کے ۵۲ سال اموی دور میں گزاریے اور ۱۰ سال عہد عباسی زمانہ کی نیزنگیاں: ہیں۔

امام صاحب نے دونوں حکومتوں کا زمانہ پایا، انہوں نے اپنی چشم تماشا سے امویوں کا

جاہ و جلال اور دبدبہ و عظمت بھی دیکھا، پھر زوال و انحطاط اور دیار و انقراض بھی۔ اسی طرح انہوں نے دولت عباسیہ کا وہ دور بھی دیکھا جب وہ ایک زیر زمین تحریک کی شکل میں فارس کے دیار و امصار میں سرایت کر رہی تھی۔ پھر اسے اس حالت میں بھی دیکھا جب وہ چشم نگراں سے بچ کر بال و پر پیدا کر رہی تھی۔ اس کے بعد وہ دور بھی دیکھا جب وہ ایک پرزور تحریک بن کر امویوں پر غلبہ حاصل کر کے ان کے گزور ہاتھ سے تختیاں و اقتدار کی باگ چھین رہی تھی اور لوگوں کو خالص دین نبوی کا یقین دلانے لگی تھی۔ کیونکہ خلفائے عباسی آنحضرتؐ کے عزیز و قریب تھے اور اس کے بعد ترغیب و ترہیب سے لوگوں کو سر جھکانے پر مجبور کرنے بھی دیکھا،!

امام صاحب نے یہ سارے انقلابات اپنی علویوں سے امام صاحب کی دلی ہمدردی، آنکھوں سے دیکھنے، لامحالہ وہ ان سے متاثر بھی ہوئے۔ اگرچہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ امام صاحب نے کسی انقلابی جماعت کے ساتھ یرملا خروج کیا تھا یا نہیں۔ صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ علویوں نے جب پہلی مرتبہ بنی امیہ کے خلاف خروج کیا تو امام صاحب اس وقت بھی دل سے علویوں کے ساتھ تھے، پھر جب علویوں نے دوبارہ عباسیوں کے خلاف بغاوت کی تو اس وقت بھی ان کی دلی ہمدردیاں علویوں ہی کے ساتھ تھیں۔ وہ بنی امیہ کو کسی طرح بھی شرعی یا دینی لحاظ سے سلطنت کا حقدار یا اہل نہیں سمجھتے تھے۔ مگر نہ انہوں نے تلوار اٹھائی نہ ہملی بغاوت ہی کی ہو سکتی ہے وہ بغاوت کا ارادہ رکھتے ہوں اور مناسب حالات کے منتظر ہوں۔

مروی ہے کہ جب زید بن علی بن العابدین نے ہشام بن عبدالملک امام زید بن علی کی حمایت کے خلاف ۱۲۱ھ میں خروج کیا تو امام صاحب نے فتویٰ دیا کہ:-

خُرُوجُهُ يَضَاهِي خُرُوجَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ بَدْرٍ.

”زید کا خروج بدر میں آں حضرتؐ کی جنگ سے مشابہ ہے!“

اس پر لوگوں نے اعتراض کیا: پھر آپ کیوں پیچھے رہ گئے؟ اور ان کا ساتھ کیوں نہیں دیا؟ جواب

میں امام صاحب فرماتے گئے:-

”مجھے لوگوں کی امانتوں کے بارے میں روک لیا۔ میں نے وہ امانتیں ابن ابی سیلی کے سپرد کرنے

کی کوشش کی مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ تو مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں جہالت کی موت نہ مر

جاؤں۔“

ایک دوسری روایت میں حضرت امام صاحب کی طرف سے عدم خروج کے متعلق یہ فذریحی بیان کیا گیا ہے کہ معترضین کا جواب دیتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا:

”اگر میں جانتا کہ لوگ زید کا ساتھ نہیں چھوڑ دیں گے جیسا کہ ان کے والد کا ساتھ بھی چھوڑ دیا تھا تو میں ضرور ان کے ساتھ جہاد میں شریک ہو جاتا کیونکہ وہ امام برحق ہیں البتہ میں ان کی مالی امداد ضرور کروں گا۔“

چنانچہ اس کے بعد امام صاحب نے زید کی خدمت میں ہزار درہم بھیجے اور پیامِ سال سے کہلے ان کی خدمت میں میرا عذر پیش کر دینا۔

امام زید کے ساتھ جہاد میں عدم شرکت کا سبب: ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اموی حکومت کے خلاف شرعاً بغاوت و خروج جہاد سمجھتے تھے بشرطیکہ امام زید بن علی جیسا امام عادل اس کی قیادت کرے نیز یہ کہ امام صاحب تلوار لے کر مجاہدین کے ساتھ شامل ہونا بھی چاہتے تھے مگر ان دونوں روایتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کو حسن نتائج کے متعلق اندیشہ تھا، وہ سمجھتے تھے کہ یہ اقدام تو برحق ہے مگر مؤیدین اور اس تحریک پر پورا ایمان رکھنے والوں کے فقدان کے باعث صحیح نتائج حاصل نہیں ہونگے۔ اس کے باوجود بھی نہیں چاہتے تھے کہ اس کے مخالفین میں شمار ہوں، اس لیے مالی اعانت کی تاکہ ان کی تائید کا یقین ہو جائے۔ اور ویسے مال بہر حال ایک قوت ہے!

اپنے عدم خروج کے وجوہ بیان کرتے ہوئے امام صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے وہ بہانہ سازی نہیں ہے جو جہاد سے پیچھے رہنے کے سلسلہ میں انہوں نے اختیار کی ہو، کہ وہ تلوار کے دھنی نہیں تھے اور نیزہ و سناں کے ماہر نہیں تھے۔ ہم امام صاحب کے متعلق ان باتوں کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کیونکہ وہ ان لوگوں میں نہ تھے جن کا باطن ان کے ظاہر کے خلاف ہوتا کرتا ہے، دل میں کچھ ہو اور ظاہر کچھ۔ انہوں نے تو زندگی کو ہلاکتوں میں ڈال دیا تھا اور اس راہ میں جو مصائب پیش آئے تھابت و لیری، جو صلیب اور صبر و ضبط کے ساتھ انہیں برداشت کیا، نہ اس راہ میں کبھی کمزوری دکھائی اور نہ کبھی سستی سے کام لیا۔

۱۲۲ھ میں امام زید کے شہید ہونے سے یہ تحریک امام زید کی شہادت اور علوی تحریک: انقلاب و بغاوت ختم ہو گئی۔ ان کے بعد ان کے

بیٹے یحییٰ نے یہ مقام خراسان مسئلہ میں خروج کیا مگر انہیں بھی شہید کر دیا گیا۔ پھر ان کے بعد اپنے آبا کا حق حاصل کرنے کے لیے عبداللہ بن سہیل میدان میں آئے، انہوں نے یمن میں بنو امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد کے سپہ سالار سے مقابلہ کیا مگر مسئلہ میں اپنے بزرگوں کی طرح جام شہادت انہوں نے بھی نوش کیا۔ آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی نظر میں امام زیدؒ سے امام ابوحنیفہؒ کی عقیدت زیدؒ کی کس درجہ منزلت تھی، حتیٰ کہ ان کے خروج کو بدر کے دن آنحضرتؐ کے خروج سے تشبیہ دینے میں بھی انہوں نے تامل نہیں کیا۔ علم و فضل اور خلق و دین کے لحاظ سے بھی انہیں حد درجہ عزیز و محترم رکھتے تھے۔ انہیں امام برحق سمجھا اور ان کی مالی امداد بھی کی تاکہ جہاد سے پیچھے رہنے والوں میں شمار نہ ہوں۔

وہ امام زیدؒ کو امویوں کی تلوار سے قتل ہوتا دیکھتے ہیں پھر یہ بھی دیکھتے ہیں کہ زخم برابر رس رہے ہیں، ان کے بعد ان کے صاحبزادے اور پھر ان کے پوتے شہید ہوتے ہیں، ان واقعات نے امام صاحب پر گھٹن کی کیفیت طاری کر دی، لیکن یہ کیسے ممکن تھا کہ ان ہوش رہا مظالم کا تذکرہ ان کی زبان پر نہ آتا اور ان مظالم کے بیان سے وہ خاموش رہتے۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ علماء کی زبان پر ہم شمیر خوار شکاف سے زیادہ کام کرتی ہے۔ اس کی دھار تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوتی ہے اور ضرب ضرب شمیر سے زیادہ سخت ہوتی ہے۔

چنانچہ بنی امیہ اور عراق میں ان کے گورنر کی طرف سے مسئلہ میں جو کچھ ہوا ان واقعات سے اس دعوے کی پوری تائید ہوتی ہے۔

مناقب ابی حنیفہؒ للہکی اور مناقب و تاریخ کی دیگر کتابوں میں یہ واقعہ درج ہے کہ زید بن عمر بن ہبیرہ نے جو مروان بن محمد دہنی امیہ کا آخری خلیفہ کی طرف سے عراق کا گورنر تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کو طلب کیا تاکہ انہیں قاضی یا خزانے کا نگران مقرر کرے۔

ابن ہبیرہ اس عہدہ کی پیش کش سے امام ابوحنیفہؒ کا امتحان کرنا چاہتا تھا کہ حکومت کے کس حد تک وفادار ہیں اور اعلیٰ علیٰ کی نصرت و حمایت سے متعلق حکومت وقت تک جو اطلاعات پہنچی ہیں وہ کہاں تک درست ہیں۔ کیونکہ ان دنوں عراق و خراسان میں حالات دگرگوں ہو چکے تھے اور آئے دن

فارس کے علاقوں پر بنو عباس قابض ہو رہے تھے اور گرد و پیش سے بنو امیہ کا اقتدار ختم ہو رہا تھا۔ چنانچہ انہوں نے اپنے المناقب میں متعدد رواۃ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”منصب کی پیش کش اور امام صاحب کا انکار: بنو امیہ کے دور میں ابن اس زبانی میں عراق فتنوں کا گہوارہ بنا ہوا تھا، اس نے فقہائے عراق کو اپنے آستانے پر طلب کیا جن میں ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور داؤد بن ابی ہند بھی شامل تھے، چنانچہ ان سب کو اپنے دربار میں اس نے منصب عطا کیے۔ امام ابو حنیفہ کو بھی بلایا اور سگری مہران کے سپرد کرنے کا ارادہ کیا تاکہ جو کوئی حکم نافذ ہو اور خزانہ سے کوئی مال برآمد ہو وہ سب امام صاحب ہی کی نگرانی میں ہو اور انہی کے ہاتھ کے نیچے سے نکلے مگر امام صاحب نے انکار کر دیا، ابن ہبیرہ نے قسم کھائی کہ اگر وہ یہ عہدہ قبول نہیں کریں گے تو سزائے تازیانہ دی جائے گی۔“

امام صاحب کی تفہیم کیلئے فقہاء کی کوشش اور امام کا انکار: اب مذکورہ بالا فقہاء کو سمجھانا شروع کیا اور کہا:-

”ہم لوگ آپ کو خدا کا واسطہ دیتے ہیں کہ اپنے تئیں ہلاکت میں نہ ڈالیں ہم لوگ آپ کے بھائی ہیں اور حکومت سے تعلق کو ہم میں سے ہر ایک ناپسند کرتا ہے مگر اس وقت قبول کر لینے کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا۔“

امام صاحب نے انہیں جواب دیا:-

”اگر یہ شخص خجند سے چاہے کہ اس کے لیے واسطہ شہر کی مسجد کے دروازے لگا کر میں یہ بھی نہیں کروں گا۔ پھر میں اس کی یہ پیش کش کیسے قبول کر سکتا ہوں جس میں وہ کسی کی گردن زدنی کا حکم دے گا اور میں فرمان تحریر کر کے اس پر ہر لگاؤں گا۔“

اس پر ابن ابی لیلیٰ نے ساتھیوں سے صرف اتنا کہا:-

”دَعُوا صَاحِبَكُمْ فَهُوَ الْمَحْبُوبُ وَغَيْرُهُ الْخَطِيئُ۔“ انہیں چھوڑ دیجیے، یہی حق پر ہیں اور دوسرے غلط کار ہیں۔“

اس پر پولیس کے افسر اعلیٰ نے امام صاحب کو نظر بند
جیل اور تازیانے کی سزا سنائی اور متنازعہ روز تک تازیانے سے مارتا
رہا۔ آخر ایک روز کوڑے مارنے والا ابن ہبیرہ کے پاس آیا اور کہا: اِنَّ الرَّجُلَ
مَيِّتٌ۔ کہ وہ شخص کو مرنے کو ہے۔
ابن ہبیرہ نے جواب دیا:-

اس سے کہو کہ ہماری قسم کو پورا کرے چنانچہ سیاط (کوڑے مارنے والا) نے
حضرت امام صاحب سے پھر وہی مطالبہ دہرایا تو انہوں نے وہی جواب دیا کہ اگر
یہ شخص مجھ سے مسجد کے دروازے گننے کو بھی کہے گا تو میں یہ بھی نہیں کر سکتا۔
یہ سن کر سیاط دوبارہ ابن ہبیرہ کے پاس گیا تو ابن ہبیرہ نے کہا:-
”کیا کوئی ایسا آدمی نہیں ہے جو اس شخص کو سمجھائے کہ مجھ سے مہلت مانگ لے
تاکہ میں مہلت دے دوں؟“

امام صاحب کو جب ابن ہبیرہ کی اس خواہش کی خبر پہنچائی گئی تو انہوں نے
فرمایا:-

”اچھا مجھے موقع دیا جائے کہ اپنے احباب سے مشورہ کر لوں اور اس معاملہ
پر غور کروں۔“

ابن ہبیرہ نے رہائی کا حکم دے دیا، رہائی کے بعد امام صاحب اپنی سواری
پر بیٹھے اور مکہ معظمہ کی طرف فرار ہو گئے۔ یہ واقعہ ۱۳۰۰ھ کا ہے۔ مکہ معظمہ میں اس
وقت تک مقیم رہے جب تک کہ عباسیوں نے خلافت پر قبضہ نہیں کر لیا۔ عباسی
حکومت کے قیام کے بعد ابو جعفر المنصور کے زمانہ میں واپس کو فہ لوٹ آئے۔

امام صاحب کا گریہ اختیار ہے کہ ابن ہبیرہ نے اپنے ساتھ کام کرنے کی امام صاحب کو
پیش کش کی مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہبیرہ کی یہ خواہش تھی کہ امام صاحب جو عمدہ سپہ سالار ہیں

۶۲۔ تاکہ حکومت کے ساتھ ان کی وفاداری ثابت ہو جائے اور ان پر جو اتہام لگائے جا رہے ہیں ان سے وہ بری ہو جائیں چنانچہ اس سلسلہ میں ان پر سرکاری مہر کی تحویل تکمیل کر دی گئی امام صاحب نے کسی قسم کا امداد بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ باوجودیکہ انہیں بری طرح پیٹا گیا، سر میں کوڑوں کی ضرب سے ورم پڑ گیا لیکن ان کا حوصلہ پست نہ ہوا اور نہ جلاد کے سامنے کسی قسم کی کمزوری دکھائی اور آنکھوں سے اس وقت تک آنسو جاری نہیں ہوئے جب تک ماں کے صدمہ اور اندوہناکی کا علم نہیں ہوا البتہ ماں کا حال زار سن کر زائد زائد رونے لگے۔ ان پر جتنے بھی مصائب آئے کوئی پرواہ نہیں کی، اپنے عقیدہ کی خاطر سب کچھ برداشت کیا مگر ماں کا دکھ برداشت نہ کر سکے یہی ان کی پامردی کی دلیل ہے، کیونکہ کسی شخص کے جو انفراد ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ سخت دل اور بے رحم ہو بلکہ جو انفراد وہ ہے جو ارادہ کی پختگی کے ساتھ بلند ہمتی، مستقل مزاجی، عقل رسا اور سراپا محبت دل بھی اپنے سینہ میں رکھتا ہو اور امام صاحب میں بلاشبہ یہ جملہ صفات موجود تھے۔

ابن ہبیرہ کی سیاست اور ملکی حالات کا تقاضا: ابن ہبیرہ نے امام صاحب کو اس لیے ایذا میں دیں کہ حکومت سے وفاداری کا امتحان کرے جس کے بارے میں بہت سے شبہات پیدا ہو گئے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کے بعض دوسرے فقہاء پر بھی اس قسم کے اتہام لگائے گئے تھے مگر انہوں نے حکومت کے پیش کردہ مناصب قبول کر کے صفائی کر لی اور شبہات کو دور کر دیا انہوں نے یہ اقدام یا تو اس مصلحت سے نکلنے کے لیے کیا ہو گا جس میں وہ پھنسے ہوئے تھے۔ یا پھر یہ کہ ان حضرات میں امام صاحب کا صبر و ضبط نہیں تھا اس لیے انہوں نے تقیہ سے کام لیا۔

اور یہ سب کچھ اس وقت ہو رہا تھا جب تمام حکومت میں اضطراب پیدا ہو چکا تھا۔ خراسان اور فارس پر عباسی قبضہ کر چکے تھے یا کرنے کو تھے۔ عراق میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھی تھی اور وہاں کے حالات نے خطرناک صورت اختیار کر لی تھی۔ عباسیوں کے لشکر امویوں پر غالب آ رہے تھے اور دار الخلافہ کے قرب و جوار کے علاقوں پر حملہ آور ہونے کی تیاریاں کر رہے تھے۔ بنو امیہ پر زمین تنگ ہو رہی تھی۔ ان حالات میں ملکی سیاست کا وہی تقاضا تھا جو ابن ہبیرہ نے امام صاحب کے ساتھ کیا اگرچہ سیاست حقہ اور اخلاق و دین نہ تو اس کی اجازت دیتے تھے اور نہ کسی طرح اس قسم کے سلوک کو روا رکھتے تھے،

✓ جب جلاد نے فرار کے اسباب پیدا کر دیے تو امام صاحب کو معطل حجاز میں امام کے مشاغل کی طرف فرار ہو گئے اور ۳۱ھ سے لے کر عباسیوں کی حکومت کے

قیام تک مکہ مکرمہ میں مقیم رہے بلاشبہ حرم میں امام صاحب نے اس وقت پناہ لی جب ہر مقام پر فتنہ و فساد کے شعلے بھڑک رہے تھے۔ مکہ معظمہ جو حضرت ابن عباس کے علم کا وارث تھا۔ اطمینان خاطر کے ساتھ حدیث و فقہ کا علم حاصل کرنے کے لیے امام صاحب نے ابن عباس کے تلامذہ سے بھی ملاقاتیں کیں اور ان سے باہم مذاکرات کیے جن میں افادہ اور استفادہ دونوں چیزیں شامل تھیں۔ ہم حضرت امام صاحب کے علم پر بحث کے وقت امام صاحب کے انواع انتفاع پر روشنی ڈالیں گے۔

ہم یہاں صرف یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب نے مکہ میں کتنے حجاز میں مدت اقامت: سال قیام کیا؟

المنائب للکلی میں مذکور ہے کہ امام صاحب المنصور کے زمانہ تک مقیم رہے۔ المنصور کی خلافت کا زمانہ ۳۲۶ھ سے شروع ہوتا ہے اور امام صاحب ۳۲۶ھ میں مکہ مکرمہ جاتے ہیں اس روایت کی بنا پر امام صاحب کم از کم چھ سال ضرور مکہ مکرمہ میں رہے اور انہیں اپنی زندگی کا حقول حصہ بیت اللہ الحرام میں گزارنے کا موقع ملا۔

مگر المنائب میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب ابو العباس السفاح کوفہ میں آیا اور وہاں دوسری روایت: کے لوگوں سے بیعت طلب کی تو اس وقت امام صاحب بھی کوفہ میں موجود تھے چنانچہ صاحب المنائب لکھتے ہیں:-

”جب ابو العباس السفاح کوفہ پہنچا تو اس نے علمائے شہر کو جمع کرنے کا حکم دیا جب علما جمع ہو گئے تو اس نے حسب ذیل تقریر کی:-

”آخر یہ چیز (خلافت) تمہارے پیغمبر کے اہل بیت کے پاس پہنچ گئی اور خدا نے تم پر کرم کیا اور حق کو قائم کر دیا۔“

آپ لوگ جو علما کے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ حق کی اعانت کے لیے آگے بڑھیں۔ اس کے صلے میں آپ کے ساتھ داد و پیش کی جائے گی۔ عزت افزائی کی جائے گی اور آپ لوگوں کے حسب منشا اللہ کے مال سے مہمان نوازی کی جائے گی۔

پس چاہیے کہ آپ اس خلیفہ کی اپنی میری بیعت کریں، ایسی بیعت جو امام (یعنی خلیفہ) کے سامنے آپ کے امام کے لیے بھی حجت ہو اور آپ پر بھی حجت ہو اور اس میں آپ لوگوں کے لیے آخرت میں امن کا باعث ہو۔ پس چاہیے کہ اللہ کے سامنے بغیر امام کے نہ جانیے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو آپ کا شمار ان لوگوں میں ہو گا جن کے

جاس کوئی دلیل نہیں ہے۔“

ابوالعباس نے جب تقریر ختم کی تو حاضرین کی نگاہیں علماء کی طرف سے امام صاحب کا جواب : امام ابوحنیفہؒ کی طرف اٹھیں۔ امام صاحب نے یہ حالت دیکھ کر لوگوں سے کہا :-

”اگر تمہیں پسند ہو تو میں اپنی اور تم سب کی طرف سے جواب دوں؟“

اس پر سب نے ہیک آواز کہا

”قَدْ أَجَبْنَا نَحْنُ الْكَ - ہم سب کی یہی خواہش ہے۔“

امام صاحب کھڑے ہوئے اور حسب ذیل تقریر فرمائی :-

”الحمد للہ کہ حق (خلافت) ان لوگوں تک پہنچ گیا جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کا شرف حاصل ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے ظالموں کو ناکام کیا اور ہماری زبانوں کو حق کے اظہار کا موقع دیا، خدا کے حکم اور امر پر ہم نے آپ کی بیعت کی اور اس بیعت کے عہد کے ساتھ ہم تاقیام قیامت وفادار رہیں گے۔ پس خدا سے دعا ہے کہ اس امر (خلافت) کو ان لوگوں سے خالی نہ رکھے جو رسول اللہ سے قرابت کا رشتہ رکھتے ہیں!“

اس کے بعد ابوالعباس نے کھڑے ہو کر اس تقریر کا بہت عمدہ جواب دیا :-

علماء کی طرف سے آپ ہی کے سے آدمی کو تقریر کرنا چاہیے تھا۔ علماء نے بہت اچھا کیا جو آپ کا انتخاب کیا۔ آپ نے خوبی کے ساتھ اپنے مقصد کو ادا کیا۔“

مجلس ختم ہوئی اور علماء باہر نکلے تو اکثر نے امام صاحب کے گرد جمع ہو کر پوچھنا شروع کیا کہ آپ نے یہ جو فرمایا ہے کہ قیامت تک وفادار رہیں گے سو آپ کا مقصد اس سے کیا تھا؟

امام صاحب نے فرمایا :

”تم نے بات میرے حوالے کی تو میں نے خود اپنے لیے بھی ایک راہ نکال لی اور

تم لوگوں کو بھی مصیبت سے بچا لیا۔“

یہ سن کر وہ خاموش ہو گئے اور انہیں یقین ہو گیا کہ امام صاحب نے جو کچھ کیا ہے ٹھیک کیا ہے۔

۱۔ احادیث ۶۵ پر ملاحظہ فرمائیے

اس روایت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں :-

دو نوں روایتوں میں اختلاف : (۱) - سفاح جب بیعت لینے کیلئے کوفہ پہنچا تو امام صاحب

بھی وہاں موجود تھے اور یہ واقعہ یقیناً ۳۶ھ سے قبل کا ہے۔ لہذا اس روایت کے خلاف ہے جس سے
نظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب منصور کے زمانہ خلافت ۳۶ھ یا اس کے بعد تک کوفہ واپس نہیں ہوئے۔

ہمارے نزدیک ان دونوں روایتوں میں تطبیق ممکن ہے، یعنی اگر یہ کہا جائے کہ امام
تطبیق روایات : صاحب ابن ہبیرہ سے پچ کر مکہ مکرمہ چلے گئے اور جب تک ابن ہبیرہ اور اس
کی سلطنت عراق سے ختم نہیں ہوئی اس وقت تک مکہ مکرمہ میں ہی مقیم رہے۔ ابن ہبیرہ کے کوفہ سے چلے
جانے کے بعد قیام کے ارادہ سے کوفہ آئے۔ اتفاق سے وہاں ابوالعباس موجود تھا چنانچہ امام صاحب نے
ابوالعباس سے ملاقات کی اور مذکورہ بالا طریق پر اس کی بیعت کر لی۔ مگر عراق میں فتنہ و فساد کے باقی رہنے اور
پوری طرح پرسکون نہ ہونے کی وجہ سے دوبارہ مکہ مکرمہ چلے گئے۔ ممکن ہے کہ اس اثنا میں کوفہ آتے بھاتے رہے
ہوں مگر مستقل طور پر کوفہ میں منصوبہ ہی کے زمانہ میں قیام کیا ہو۔

پھر جب حالات پوری طرح پرسکون ہو گئے تو کوفہ پہنچ کر دوبارہ حلقہ درس قائم کیا۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ عباسی سلطنت کے قیام کے بعد فوراً ہی حلقہ درس قائم کر لیا تھا کیونکہ عباسی
حکومت کے فوراً بعد حالات معمول پر نہیں آئے جیسا کہ ایسے موقعوں پر انقلابات کی تاریخ سے ثابت ہوتا
ہے۔ اور مؤرخین کی روایات سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ مستقل طور پر امام صاحب نے منصور کے عہد میں

۱۔ (حاشیہ ص ۶۵)

عباسی حکومت پر نکتہ چینی

اسی سلسلہ میں ملاحظہ ہو المناقب للعلی ص ۱۵۱ ج ۲ والمناقب لابن البرزازی ص ۲۰۰ ج ۲

”ابن البرزازی نے تقریر کے کلمہ ”الی قیام الساعة“ پر حاشیہ میں لکھا ہے :

”اس لفظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ اس سے امام صاحب کا مقصد الی قیامی الساعة صریح
الجمالیس۔ بہر حال اس مجلس کے ختم ہونے تک ہم تمہارے وفادار رہیں گے تو اس میں یا متکلم کو عزت کر کے کسرہ میم کو اس
کا قائم مقام کر دیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تاقیامت مراد ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خطبہ بیعت تھا اور امام صاحب کو
پورا یقین تھا کہ اولاد علی کے ساتھ انصاف ہوگا مگر جب یہ توقع پوری نہ ہوئی تو نبی عباس پر تنقید شروع کر دی جیسا کہ
آئندہ بیان ہوگا۔“

جا کر کوفہ میں دوبارہ قیام کیا۔

:- (۲) — دوسری چیز اس روایت سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ ابو العباس کی بیعت پر علماء خوش نہیں تھے جیسا کہ انہوں نے امام صاحب کے خطبہ بیعت کے بعد اس کی طرف اشارہ کیا مگر بعد میں امام صاحب کے قول و فعل سے راضی ہو گئے تھے۔

بلاشبہ اس موقع پر علماء کے وہ لوگ بھی تھے جو بنی امیہ کے زمانہ میں منصب حکومت پر کام کر چکے تھے۔ جیسے ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ۔ اور محمد بن مروان کی بیعت اور اس سے وفاداری کا جہدان کی گردن پر تھا لہذا ان کے لیے یہ جائز ہی نہیں بلکہ لازم تھا کہ نئے خلیفہ کی بیعت سے گریز کریں۔ مگر امام صاحب کی پوزیشن ان کے خلاف تھی۔ امام صاحب نے سر سے نہ بنو امیہ کی بیعت کی تھی اور نہ ان سے عہد وفا باندھا تھا۔ وہ ہر طرح بری الذمہ تھے!

امام ابو حنیفہ اور حکومت عباسیہ

امام ابو حنیفہ نے نشاط قلب کے ساتھ عباسیوں کے عہد حکومت کا استقبال کیا جیسا کہ ان کے اس خطبہ سے ظاہر ہوتا ہے جو انہوں نے ابو العباس (سفاح) کے سامنے اس کی بیعت کرتے وقت دیا تھا، اور یہ چیز امام صاحب کے ماضی سے عین مطابقت رکھتی تھی۔ اگرچہ بعد میں جو حالات پیش آئے ان کی بنا پر اس خلیفہ اور اس حکومت سے اختلافات پیدا ہو گئے۔

امام صاحب یہ دیکھ چکے تھے کہ بنی امیہ امام ابو حنیفہ عباسی حکومت سے کیوں خوش تھے؟ بنو علی اور آل بنی کے خلاف ہیں اور انہیں کچلنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

پھر انہوں نے دیکھا کہ عباسی حکومت قائم ہو رہی ہے جو اپنی اصل نشأت کے اعتبار سے شیعہ سلطنت ہے کیونکہ شیعہ دعاۃ کے سہارے اور اس بنیاد پر یہ حکومت معرض وجود میں آئی تھی کہ انہوں نے علی بن ابی طالب کی اولاد میں سے کسی ایک کے ساتھ عہد و پیمان کر رکھا تھا، اس عہد کی خواہ کچھ بھی قیمت نہ ہو مگر بہر حال یہ ایک باطنی سلطنت تو تھی جو اپنے بنی عم (آل علی) پر مہربان تھے اور ان سے امید تھی کہ وہ آل رسولؐ سے پوری طرح انصاف سے پیش آئیں گے۔

ملا وہ ازیں وہ بار بار یہ اعلان بھی کرتے تھے کہ وہ علویوں کا انتقام لینے اور ظالموں کو ان کے ظلم کی سزا دینے کے لیے اٹھے ہیں اور یہ کہ وہ اہل بیت کے اولیاء ہیں اور دوسرے لوگوں کی نسبت ان شہداء کے خون کا بدلہ لینے کے وہ زیادہ حقدار ہیں تو اس سے فطرتاً امام صاحب کو خوش ہونا چاہیے تھا اور ضروری تھا کہ اس پہلے خلیفہ کی بیعت کے لیے ہاتھ بڑھائیں، انہوں نے اپنے خطبہ میں بھی تقدیس شریعت نبیؐ کا اعلان کر دیا تھا۔ اور اس خطبہ اور اعلان کے بعد ہی انہوں نے اپنے فقیہ جاثرو کی منول طاعت

اور لزوم جماعت کی ترغیب دی تھی۔

عباسی خلافت سے امام صاحب کے روابط : امور کی بناء پر جو بیان ہو چکے ہیں، برابر دوستی اور محبت کا سلسلہ قائم رکھا اور اس کی بنیاد یہ چیز تھی، جملہ آل بعلب سے محبت۔
منصور کا جہاں تک تعلق تھا وہ بھی امام صاحب کو مقرب بارگاہ بنائے رکھتا، ان کی قدر و منزلت کرتا، انہیں عطایائے جزیلہ سے نوازتا۔ لیکن امام صاحب ان مالی عطیوں کو فوق و جلیہ سے پس کر دیتے کیونکہ بخشش و عطاء قبول کرنے کے خوگر ہی نہیں تھے۔

ایک مرتبہ خلیفہ منصور اور اس کی بیوی میں جھگڑا امام صاحب کا فیصلہ : کی بیوی حرہ کے مابین جھگڑا ہو گیا، کیونکہ وہ دیکھ رہی تھی کہ خلیفہ کی رغبت اس سے کم ہو گئی ہے، اس نے عدل کا مطالبہ کیا تو منصور نے کہا :-

”میری حکومت میں کون ایسا آدمی ہے جو میرے اور تمہارے اختلاف کا فیصلہ کر سکتا ہے؟ وہ بولی، ”وہ تو ابو حلیفہ ہیں،“

منصور نے بھی یہ بات مان لی، اس نے امام صاحب کو بلایا اور ان سے کہا :
”اے ابو حلیفہ، میری بیوی مجھ سے جھگڑ رہی ہے، آپ ہی فیصلہ کر دیں کچھ؟“
امام نے پوچھا، ”بتائیے کیا بات ہے؟“

خلیفہ نے سوال کیا، ”ایک آدمی کے لیے بیک وقت کتنی بیویاں رکھنا حلال اور جائز ہے؟“
امام نے جواب دیا، ”چار،“

خلیفہ نے استفسار کیا، ”اور باندیاں کتنی تعداد میں جائز ہیں؟“
امام نے بتایا، ”جتنی چاہے کوئی تعداد مقرر نہیں ہے،“

خلیفہ : کیا کسی شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ اس مسئلہ کے خلاف لب کشائی کر سکے؟
امام صاحب : ہرگز نہیں۔ لیکن اللہ نے یہ نصت، صرف اہل عدل کے لیے رکھی ہے جو عدل نہ کر سکے۔ جیسے اندیشہ ہو کہ عدل نہیں کر سکے گا تو اسے چاہیے کہ ایک بیوی سے ہرگز تجاوز نہ کرے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَعْلَمُوا فَوَاحِدَةً

یعنی اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ عدل نہیں کر سکو گے تو ایک ہی بیوی پر قناعت کر دو! پس ہمارے لیے ضروری ہے کہ اللہ کا بتایا ہوٹا ادب اختیار کریں اور اس کی نصیحت پر عمل کریں! خلیفہ ابو جعفر منصور خاموش ہو گیا اور بڑی دیر تک چپ رہا۔

پھر امام صاحب کھڑے ہوئے اور رخصت ہو گئے، جب گھر پہنچے تو خلیفہ کی بیوی کی طرف سے ایک خادم مال، پارچے، باندی اور مصری گدھالے کر حاضر ہوا، امام صاحب نے یہ سب واپس کر دیا اور خادم سے فرمایا:

”میرا سلام کہہ دینا اور کہنا میں نے دین کی بات کہی ہے، اس سے میرا مطلب کسی کا تقرب حاصل کرنا نہیں ہے، نہ اس طرح مجھے طلب دنیا کی آرزو ہے!“

امام ابو جعفر نے عباسی حکومت کے خلاف اس وقت تک جنبش لب سے کام نہیں لیا جب تک ابنائے علیؑ سے ان کی ان بن نہیں ہوئی اور ان کے مابین خصومت نے سخت صورت اختیار نہیں کر لی۔

بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب ابنائے علیؑ کے حامی تھے ان کا تمام تر تعصب و ایثار انہیں کی خاطر تھا۔ لہذا یہ بالکل طبعی امر تھا کہ انہیں برہم اور آشفۃ دیکھ کر وہ بھی برہم اور آشفۃ ہو جاتے، خاص طور پر ایسی حالت میں جب ابو جعفر منصور کی حکومت کے خلاف محمد النفس الذکیہ بن عبد اللہ بن حسن اور ان کے بھائی ابراہیم نے علم بغاوت بلند کر دیا تھا۔

نفس ذکیہ اور ابراہیم کے والد سے امام صاحب کا علمی رشتہ تھا حتیٰ کہ صاحب المناقب نے ان کے والد (عبد اللہ بن حسن) کو امام کے شیوخ کے ضمن میں بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے والد سے امام صاحب حدیث روایت کیا کرتے تھے۔ آئندہ چل کر ہم اس موضوع پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

جب ان دونوں بھائیوں نے خروج کیا تو ان کے والد عبد اللہ بن حسن منصور کے جیل خانہ میں محبوس تھے اور اپنے دونوں صاحبزادوں کی شہادت کے بعد جیل خانہ میں ہی انہوں نے وفات پائی۔ یہ تھے وہ وجوہ جن کی بناء پر ان حضرات کے خروج کے وقت اور ان کی شہادت کے بعد امام صاحب نے بنی عباس پر بے محابا نکتہ چینی شروع کر دی۔ واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان حماد کے بعد امام صاحب عباسی حکومت کی حمایت جائز نہیں سمجھتے تھے اور اپنی گزشتہ عادت کے مطابق

اثنائے درس میں ان پر نقد و کلام کی حد سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔ وقتاً فوقتاً ابنائے علیؑ کی حمایت کا اظہار بھی کرتے رہتے تھے۔ البتہ فتنہ و فساد کی نہ دعوت دیتے تھے، نہ تلوارِ پیام سے باہر نکالتے تھے۔ اور علماء کی شان بھی یہی ہے کہ جاوہِ علم سے اگر سٹتے بھی تھے تو صرف اس قدر کہ رفیق و مدارا سے اپنے احساسات اور جذبات کو تسکین دے سکیں۔

ادھر ابو جعفر بھی امام صاحب کی اس کیفیت سے غافل نہیں تھا، مگر وہ کبھی چشم پوشی سے کام لیتا اور کبھی آزمائش و امتحان کی کسوٹی پر رکھنے لگتا، حتیٰ کہ ابتلاؤں محن کا دور شروع ہو گیا۔ یہ تو ان واقعات کی طرف اجمالی اشارہ تھا، اب ہم جہاں تک امام صاحب کا تعلق ہے کچھ ضروری تفصیل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور نفس ذکیہ کا خروج

امام صاحب کی تلقین سے منصور کا کارنامہ مودہ سالارِ فوج نائب ہو گیا

۱۹۵ھ میں محمد نفس ذکیہ نے مدینہ میں ابو جعفر منصور کے خلاف پرچم بغاوت بلند کیا، اہل خراسان اور دوسرے دیار و امصار کے لوگ ان کی حمایت اور پشت پناہی کے لیے تیار ہو چکے تھے۔ مگر چونکہ وہ دور دست علاقوں میں تھے لہذا عملی مدد کرنے سے قاصر تھے، اگرچہ ان کے قلوب اپنے امام کی محبت اور عقیدت اور ولاء و رضا سے معمور تھے۔

روایت ہے کہ امام مالک نے نفس ذکیہ کی حمایت میں عباسی امام صاحب کا فتوائے جہاد و حکومت کے خلاف خروج و بغاوت کے جواز کا فتویٰ دے دیا تھا، چنانچہ تاریخ ابن جریر اور کثیر میں مذکور ہے کہ جب انہوں نے فتویٰ دیا کہ لوگ محمد بن عبداللہ (نفس ذکیہ) کے دست حق پرست پر بیعت کر لیں، تو کچھ لوگوں نے کہا۔
”ہم تو منصور کی خلافت پر بیعت کر چکے ہیں!“

امام مالک نے جواب دیا، تم مجبور تھے اور بیعت جبری کوئی چیز نہیں!“
چنانچہ بے تامل لوگوں نے امام مالک کے فتویٰ پر نفس ذکیہ کی بیعت کر لی، اور امام مالک نے نشین ہو گئے۔
آخر کار امام محمد النفس الذکیہ شہید ہو گئے۔ جیسے ان کے بھائی ابراہیم جنہوں نے نفس ذکیہ کا قتل عراق میں خروج کر کے بہت سے شہروں پر قبضہ کر لیا، شہید کر دیے گئے۔

عباسی جنرل حسن بن قحطیبہ کی توبہ: جب امام مالک محمد النفس الذکیہ کی حمایت میں خروج کا فتویٰ دینے کی بنا پر سزائے تازیانہ اور اذیتوں سے نہ بچ سکے تو امام ابو حنیفہ کا جرم تو اس سے بھی زیادہ سخت تھا۔ کیونکہ وہ تو اپنے حلقہ درس میں علی الاعلان ان کی حمایت کا اعلان کرتے تھے۔ ان کا ایک اور بہت بڑا جرم یہ تھا کہ ان کی تلقین سے متاثر ہو کر منصور کے بہت بڑے فوجی جنرل نے بھی محمد النفس الذکیہ کے خلاف لڑنے سے انکار کر دیا تھا۔

مروی ہے کہ حسن بن قحطیبہ جو منصور کا بڑا جنرل تھا، امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا۔

”میرے حالات جیسے کچھ بھی ہیں وہ مخفی نہیں، مگر آپ سے صرف یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اگر اب بھی توبہ کر لوں تو میری توبہ قبول ہو سکتی ہے؟“

امام صاحب نے اس کے جواب میں فرمایا:-

”اگر اللہ تعالیٰ نے جان لیا کہ تم اپنے کیسے پر واقعی پشیمان ہو اور تمہاری یہ حالت ہو جائے کہ اگر تمہیں اختیار دیا جائے کہ یا تو کسی مسلمان کو قتل کرو یا خود قتل ہونے کے لیے تیار ہو جاؤ تو تم خود قتل ہونے پر آمادہ ہو جاؤ گے اور خدا کے سامنے یہ عہد کرو کہ اب تک جو کچھ کرتے رہے ہو اس کا پھر اعادہ (زندگی بھر) نہیں کرو گے پھر اگر تم اس عہد پر قائم رہے تو بلاشبہ تمہارا یہی ارادہ اور عزم تمہاری توبہ ہے۔“

امام صاحب کا یہ ارشاد سن کر حسن بن قحطیبہ نے ان کے سامنے حسن بن قحطیبہ کا امام صاحب سے عہد کیا،

..... میں خدا سے عہد کرتا ہوں کہ قتل مسلم کے ارتکاب کا اعادہ اب کبھی نہیں کروں گا۔“

حسن اس عہد پر قائم رہا یہاں تک کہ (بصرہ میں) ابراہیم بن عبد اللہ الحسنی العلوی آزمائش کی گھڑی: نے ظہور کیا۔

منصور نے حسن بن قحطیبہ کو دربار میں طلب کیا اور اسے ابراہیم کا قلع قمع کرنے کے لیے جانے کا حکم دیا۔ حسن یہ سن کر امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور جو واقعہ تھا اس سے مطلع کیا۔ امام صاحب نے فرمایا :-

تمہاری توبہ کے امتحان کا وقت آگیا ہے تم نے خدا سے جو عہد کیا ہے اگر اس عہد کو پورا کیا

تو بے شک تم تائب ہو، اور اگر اپنے عہدے سے پھر گئے تو اگلی پھلی معصیتوں کے
مواخذہ سے کسی طرح بھی نہ بچ سکو گے !

یہ سن کر حسن نے پھر توبہ کی اور یہ طے کر کے کہ خلیفہ کے دربار سے زندہ واپس نہیں آئے، پوری
تیساری کے ساتھ منصور کے سامنے حاضر ہوا اور گویا ہوا :-

”امیر المومنین ! جس مہم پر آپ مجھے بھیجنا چاہتے ہیں میں اس پر نہیں جاؤں گا،
آپ کی فرمانبرداری کر کے اگر میں نے خدا کی اطاعت کی ہے تو بہت زیادہ اپنا حصہ لے
چکا اور اگر آپ کی طاعت کر کے میں نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے تو پھر معصیت
کا یہ ذخیرہ میرے لئے بہت کافی ہے“

ابو جعفر منصور حسن کی یہ باتیں سن کر آگ بگولا ہو گیا۔ یہ دیکھ کر حسن کے بھائی حمید بن قحطبہ عرض پیرا ہوا

”امیر المومنین ! سال بھر سے ہم ان کی عقل میں فتور محسوس کر رہے ہیں، معلوم ہوتا ہے
انہیں بہکا یا گیا ہے، ان کی بجائے اس مہم پر میں روانہ ہوتا ہوں نسبت میں اس نصیحت
کا زیادہ حقدار بھی ہوں“

چنانچہ جب حمید روانہ ہو گیا تو منصور نے اپنے کسی ندیم سے پوچھا :-
”فقہاء میں سے کس کے پاس حسن آمد و رفت زیادہ رکھتا ہے ؟
اس سوال کے جواب میں اسے بتایا گیا

”اننا یتردد علی ابی حنیفۃ : یہ ابو حنیفہ کے پاس آتا جاتا رہتا ہے“
امام ابو حنیفہ، حکومت وقت کے خلاف تنقید مجرد اور آل علی سے الفت و شیفتل کے حدود
ع تجاوز نہ کر کے حکومت کے خلاف ایجابی و عمل اقدام پر اتر آئے تھے حالانکہ ان کا
ہم صرف فتویٰ دینا تھا اور مفتی پر لازم ہے کہ دینی معاملات میں بے لگ رائے کا اظہار کرے اور
اسی پر اکتفا کرے نہ کہ باطل کا پشت پناہ بن جائے، فاسد کی تحسین کرے اور ناحق کی توثیق کرنے لگے۔
اس روایت کے بارے میں کوئی کچھ بھی کہے لیکن اس سے ان واقعات کی تائید ضرور ہوتی ہے
جو تاریخ سے ثابت ہیں یعنی امام صاحب آل علی کے جذبہ محبت سے سرشار تھے اور خلیفہ منصور اور

اس کے عمال پر برا تنقید کرتے تھے۔ یہ بات امام صاحب کی گزشتہ زندگی اور آل علی کے ساتھ تعلقات سے بھی عین مطابق ہے جیسا کہ گذر چکا ہے امام صاحب کے امام زید سے خصوصی تعلقات تھے۔ امام جعفر الصادق کے ساتھ مضبوط رابطہ تھا اور امام محمد باقر سے بھی اتصال تھا۔ امام صاحب ابراہیم اور محمد نفس زکیہ کے والد عبداللہ بن حسن کے شاگرد بھی تھے پس اگر تاریخ یہ بتاتی ہے کہ امام صاحب آل علی رضی اللہ عنہ کے حامی تھے اور ان کے آلام و مصائب پر کڑھتے اور دل گرفتہ رہتے تھے اور ان سے بے پناہ محبت رکھتے تھے تو یہ بات امام صاحب کی منطق نفسی سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے اور ان کا یہ حال ان کے ماضی سے ہم آہنگ ہے اور متعلق ہے۔

امام صاحب کا موقف مستقیم

دربار کی ریشہ دوانیاں، قاضی ابن ابی لیلیٰ کی ایذا رسائی

امام ابو حنیفہ کا موقف :- منصور کی چشم نگرانی سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ امام صاحب کا موقف کیا ہے؟ خصوصاً اس صورت میں کہ امام صاحب کا قیام کوفہ ہی میں تھا۔ چنانچہ اس نے امام صاحب کی اطاعت اور وفاداری کا امتحان لینے کی ٹھان لی، اتفاق سے بہت جلد یہ موقع بھی ہاتھ آ گیا۔ اب بغداد ————— نیا دار الحکومت ————— تعمیر ہو رہا تھا۔ منصور نے چاہا کہ امام صاحب منصب قضا تبدیل کر لیں لیکن انہوں نے صاف انکار کر دیا اور کسی طرح یہ منصب رشیع قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوئے۔ اور منصور تلا ہوا تھا کہ انہیں زمرہ عمال حکومت میں شامل کر کے رہے گا خواہ وہ کوئی منصب بھی کیوں نہ ہو۔ مقصد اس پیش کش کا یہ تھا کہ امام صاحب کھل کر سامنے آ جائیں اور ان کی نیت ظاہر ہو جائے۔ امام صاحب نے بھی تاڑ لیا کہ اس دام ہمرنگ زمیں کا مقصد ان کی جان لینا ہے، چنانچہ انہوں نے بھی طے کر لیا کہ اس کوشش کو آسانی سے کامیاب نہیں ہونے دیں گے، ایک روایت کے مطابق انہوں نے تعمیر شہر کے لئے منشت شماری کی ذمہ داری لے لی۔ ابن جریر طبری نے جو روایت اس سلسلہ میں درج کی ہے وہ خلاصہ یہ ہے :-

منصور کی قسم اور امام کا عہد :- قاضی مقرر کرنے کا فیصلہ کیا، مگر خلیفہ منصور نے امام ابو حنیفہ کو بغداد کا

انہوں نے انکار کر دیا۔ منصور نے قسم کھائی کہ آپ کو کوئی نہ کوئی منصب حال قبول کرنا پڑے گا، اس کے جواب میں امام صاحب نے بھی قسم کھائی کہ وہ کوئی عہدہ ہرگز قبول نہیں کریں گے آخر کار

(۱) شہر کی عام نگرانی

(۲) اینٹوں کی ڈھلائی اور گنتی

(۳) اور کام کے لئے مزدوروں کی دروگیر کام ان کے سپرد کیا۔

امام صاحب نے بھی اسے منظور کر لیا، یہاں تک کہ خندق کے ساتھ ساتھ شہر کی چار دیواری بننے کے بعد امام صاحب اس ذمہ داری سے سبکدوش ہو گئے۔
ابن جریر کہتے ہیں :-

”ہشتم بن عدی سے مروی ہے کہ منصور نے امام صاحب کے سامنے عہدہ قضا اور مظلوموں کی دادرسی کا فریضہ پیش کیا مگر امام صاحب نے منظور نہ کیا تو منصور نے قسم کھائی کہ جب تک وہ کسی عہدہ کی ذمہ داری قبول نہیں کریں گے، ان کی خیر نہیں۔ امام صاحب کو جب یہ اطلاع دی گئی تو انہوں نے ایک سرکٹا منگوایا، اور حشت شماری کرنے لگے تاکہ خلیفہ کی قسم پوری ہو جائے۔“

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح امام صاحب نے ابو جعفر کو اس کے مقصد میں ناکام کر دیا۔ یہ اس وقت کا قصہ ہے جب اس نے علوی سرداروں کو جمع کر کے جیل خانوں میں ٹھونس دیا تھا، ان کے اموال ضبط کر لئے تھے اور ابو العباس نے جو جاگیریں انہیں عطا فرمائی تھیں انہیں چھین لیا تھا۔ یہ واقعہ عبد اللہ بن حسن کے دونوں صاحبزادوں کے قتل سے پہلے کا ہو یا بعد کا اس سے بہر کیف یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ منصور نے امام صاحب کو آزمائش میں اس وقت ڈالا تھا جب ابو جعفر منصور اور علویوں کے باہم باقاعدہ منازعت جاری تھی۔

امام صاحب نے یہ خدمت کیوں مقبول کی :- امام صاحب متعلق جملہ اخبار سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انہوں نے

نسبتہ نرم رو یہ صرف اس حد تک اختیار کیا جس سے ان کے قلب و ضمیر اور دین و دیانت کو صدمہ نہ پہنچے اس طرح منصور کو کچھ عرصہ کے لئے وہ اپنی طرف سے غافل کر دینا چاہتے تھے، چنانچہ وقتی طور پر منصور امام کی طرف سے مطمئن بھی ہو گیا۔ اگرچہ پورے طور پر نہیں، وقتاً فوقتاً امام صاحب کو چھڑتا رہتا اس نے ابتداء اور محاسبہ کو ابھی التوا میں ڈال رکھا تھا۔

قبل اس کے کہ ہم ان مصائب و محن کا ذکر کریں جو منصور نے امام پر بلا وجہ نازل کئے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ان مصائب کا نزول نفس ذکیہ کے بھائی ابراہیم بن عبد اللہ کے خروج کے فوراً بعد شروع نہیں ہوا بلکہ پانچ سال بعد شروع ہوتا ہے کیونکہ ابراہیم کے خروج اور قتل کا واقعہ ۱۲۵ھ میں رونما ہوا اور امام صاحب کی وفات ۱۵۸ھ میں ہوئی، اس پر تمام راویوں کا اجماع ہے۔ اس تحقیق کے بموجب ہم مجبور ہیں کہ تاریخ بغداد میں خطیب نے زفر سے جو روایت کی ہے، اسے تسلیم نہ کریں۔ خطیب کے بیان کے مطابق امام زفر کہتے ہیں :-

”ابراہیم کے خروج کے دنوں میں امام صاحب نہایت جوش و خروش کے ساتھ علانیہ گفتگو کرنے لگے، ان حالات کو دیکھ کر میں نے ان سے عرض کیا کہ جب تک ہم لوگوں کی گردلوں میں پھانسی کی رسیاں نہ ڈال دی جائیں، آپ باز نہ آئیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ اتنے میں عیسیٰ بن موسیٰ کے پاس منصور کا حکم نامہ پہنچ گیا کہ امام ابو حنیفہ کو بغداد بھیج دو چنانچہ امام صاحب کو اس نے بغداد بھیج دیا۔ وہاں پندرہ روز تک رہے۔“

ہمیں اس روایت کے آخری حصہ کی صحت میں شبہ ہے کیونکہ امام ابراہیم کے قتل کا واقعہ ۱۲۵ھ میں ان کے خروج کے بعد ہوا، لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ امام صاحب کو ان کے خروج کے فوراً بعد بھیج دیا گیا ہو کیونکہ بغداد میں امام صاحب کی طبعی اور ابراہیم کے خروج کے مابین پانچ سال کا وقفہ ہے تاریخ اور تذکروں کی کتابوں میں اس قسم کا اختلاط بہت پایا جاتا ہے لہذا کسی روایت کے قبول کرنے میں نہایت احتیاط سے کام لینا چاہیے اور صحیح روایت کی چھان بین

کر لینا چاہیے۔ اور یہ کوئی آسان کام نہیں۔

جب منصور نے علیوں کو ستانا اور ان کے سربراہوں کو قتل کرنا شروع کیا تو امام صاحب اس روش پر خوش نہیں تھے مگر منصور کی ایذا رسانی سے بچے رہے اور حسب عادت علمی مشاغل میں مصروف رہے مگر وقتاً فوقتاً ان سے ایسے اقوال و افعال صادر ہو جاتے تھے جن سے ان کی رائے ظاہر ہو جاتی تھی چنانچہ ان میں سے ہم دو باتیں ذکر کرتے ہیں جنہوں نے منصور کی بدگمانی اور شبہات میں اضافہ کر دیا۔ اور ان کی ذات متہم قرار دی جانے لگی۔

اہل موصل کے قتل کا استفتاء

۱: (۱) اہل موصل نے منصور کے خلاف بغاوت کر کے نقض بیعت کا ارتکاب کیا، منصور نے ان سے معاہدہ کر رکھا تھا کہ اگر وہ حکومت کے خلاف بغاوت کریں گے تو خلیفہ پر ان کا خون مباح ہوگا، اس موقع پر منصور نے فقہاء کو جمع کیا۔ اس جماعت میں امام صاحب بھی تشریف فرما تھے، منصور نے سب کو مخاطب کر کے کہا :-

کیا آنحضرت کی یہ حدیث نہیں ہے کہ :-

الْمُؤْمِنُونَ عَقْدٌ شَرِطُهُ - کہ مسلمان اپنے شرط کے پابند ہیں۔

اور اہل موصل نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ میری حکومت کے خلاف بغاوت نہیں کریں گے

لیکن بائیں ہمہ انہوں نے یعنی اہل موصل نے میرے عامل (گورنر) کے خلاف خروج

کیا، لہذا اب ان کا خون میرے لئے حلال ہو چکا ہے!

اس پر ایک فقیہ نے کھڑے ہو کر خلیفہ کو جواب دیا :-

”بلاشبہ آپ کو ان لوگوں پر پورا اختیار حاصل ہے اگر آپ معاف کر دیں تو یہ بھی ٹھیک ہے

کہ آپ اہل عقد ہیں اور اگر سزا دیں تو وہ اس کے مستحق تھیں!“

اب منصور نے خصوصیت کے ساتھ امام ابوحنیفہ کو مخاطب کر کے پوچھا :-

اے شیخ! آپ کی اس معاملہ میں کیا رائے ہے؟ کیا ہم جانشین نبوت اور گہوارہ ایمان

نہیں ہیں؟

اب امام صاحب کھڑے

ہوئے اور انہوں نے فرمایا :-

منصور کے سامنے امام صاحب کا اعلان حق

اہل موصل نے جو شرط آپ کی تھی، اس کا انہیں حق نہ تھا، آپ نے ان سے ایسی شرط کی تھی جو آپ کو سزاوار نہ تھی کیونکہ خون مسلم صرف تین صورتوں میں دیا ہے، لہذا اگر آپ ان کی جان لیں گے تو یہ جائز فعل نہ ہوگا اور خدا کا حق بہت زیادہ اس کا مستحق ہے کہ اس کا ایذا کیا جائے۔

یہ سن کر منصور نے مجلس برخاست کر دی، جب سب لوگ چلے گئے تو امام صاحب کو بلایا اور کہا:-

”اے شیخ! بات وہی صحیح ہے جو آپ نے فرمائی آپ اپنے وطن تشریف لے جائیں مگر اس کا ذرا خیال رہے کہ ایسا فتویٰ لوگوں کو نہ دیا جائے جس سے آپ کے امام (امیر) پر کوئی حرف آئے کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ اس قسم کے فتوؤں سے خوارج گور حکومت کے خلاف شورش برپا کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔“

یہ واقعہ مناقب کی سب کتابوں میں مذکور ہے، چنانچہ الکامل لابن الاثیر حوادث ۸۴۸ھ میں ہم دیکھتے ہیں:-

اہل موصل کی اکثریت شیعان علی پر مشتمل تھی۔ منصور نے ارادہ کیا کہ موصل پر فوج کشی کر کے راتوں رات انہیں قتل کر ڈالے چنانچہ جواز کا فتویٰ حاصل کرنے کے لئے منصور نے امام ابو حنیفہؒ ابن ابی یسلیٰ اور ابن شبرمہ کو بغداد میں طلب کیا اور پوچھا:-

”اہل موصل نے مجھ سے عہد کیا تھا کہ میرے خلاف بغاوت نہیں کریں گے اگر انہوں نے بغاوت کی تو ان کا خون اور مال ہمارے لئے مباح ہے، اب انہوں نے بغاوت کر دی ہے تو کیا میرے لئے ان کی خوں ریزی جائز ہے؟“

امام صاحب تو خاموش رہے مگر ان دونوں نے بیک آواز کہا: یہ لوگ آپ کی رعایا ہیں۔ اگر ان سے درگزر کیجئے تو عفو و بخشش آپ کی شان ہے اور سزا دیں۔ تو وہ خود ہی اس کے مستحق ہو چکے ہیں! منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو خاموش پا کر کہا:-

”اے شیخ آپ کیوں خاموش ہیں، آپ بھی تو کچھ کہیے“

امام صاحب نے جواب دیا، ”یا امیر المومنین! اگر انہوں نے آپ کے لئے اپنا خون مباح کیا ہے تو یہ ایسی چیز ہے جو شرعاً ان کے اختیار سے باہر ہے، آپ ہی ارشاد فرمائیے اگر کوئی عورت بغیر نکاح یا ملک میں کے کسی مرد کو اپنے تئیں سپرد کر دے تو کیا وہ مرد اس سے مباشرت کر سکتا ہے؟“

منصور نے کہا نہیں ایسا تو نہیں ہو سکتا، اور وہ اہل موصل پر چڑھائی اور ان کی خونریزی کے ارادے سے باز آگیا اور امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دونوں ساتھیوں کو کوفہ واپس چلے جانے کی اجازت دے دی۔

اس طور پر یہ واقعہ صحیح ہے اور معنوی اعتبار سے المناقب کی روایت سے ملتا جلتا ہے مگر اس کے بعض حصے قابل قبول نہیں، کیونکہ ابن الاثیر بیان کرتے ہیں کہ اس موقع پر ابن شبرمہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ تھے اور اس واقعہ کو انہوں نے ۳۸ھ کے واقعہ میں درج کیا ہے حالانکہ ابن شبرمہ ۴۲ھ میں وفات پا چکے تھے جیسا کہ کتب تراجم میں مذکور ہے بلکہ خود ابن الاثیر نے بھی ان کا سال وفات ۴۲ھ بیان کیا ہے، اس لئے ماننا پڑے گا کہ المناقب کی روایت زیادہ صحیح اور درست ہے!

— (۲) دوسری بات جس سے ابو جعفر کی حکومت سے متعلق امام ابو حنیفہؒ کی رائے کا انکشاف ہوتا ہے یہ ہے کہ منصور نے آزمائش کے طور پر امام صاحب کی خدمت میں ہاریہ بھیجا مگر امام صاحب نے غدر کر کے واپس لوٹا دیا۔ چنانچہ المناقب لکھی میں مذکور ہے:۔

”ایک مرتبہ ابو جعفر منصور نے دس ہزار درہم کی تحفیل اور ایک نوٹ دی جیسی اس زمانے میں عبد الملک بن حمید ابو جعفر کا وزیر تھا جو کریم اور دانشمند شخص تھا۔ چنانچہ امام صاحب کے انکار پر اس نے کہا:۔

”آپ کو خدا کی قسم دے کہ کہتا ہوں کہ امیر المومنین (یعنی ابو جعفر)، تو آپ سے بدظن ہیں۔“

۱۔ الکامل لابن الاثیر ص ۲۱ ج ۵ ÷

۲۔ ملاحظہ کامل ص ۱۹۶ ج ۲ ÷

لہذا اگر آپ ان کے عطیہ کو قبول نہ کریں گے تو جو بدگمانیاں وہ آپ کے متعلق رکھتے ہیں وہ پختہ ہو جائیں گی۔ امام صاحب انکا و پر قائم رہے۔

آخر وزیر عبدالملک بن حمید گویا ہوا: ”اچھا مال کو تو میں جوائنر کی مد میں جمع کر دیتا ہوں مگر جاریہ تو قبول فرمائیے؟ کوئی معقول عذر پیش کیجئے جسے میں امیر المومنین کے سامنے پیش کر سکوں۔“

یہ سن کر امام صاحب نے کہا:۔

”میری عمر دیکھو، بھلا مجھے اب عورتوں سے کیا کام؟ خود ہی غور کیجئے اس صورت میں اس غریب کو اپنے پلے بازو لوں تو یہ کتنا بڑا ظلم ہوگا۔ باقی یہ بات کہ اسے فردخت کر کے دام کھڑے کر لوں سو امیر المومنین سے کہا: بچئے گا کہ میری کہاں مجال کہ امیر المومنین کی ملک سے جو عورت نکل کر میرے قبضے میں آئے اسے میں بازار میں بیچتا پھر دوں؟“

یہ اور اس قسم کی دوسری بد مزگیاں منصور اور امام اور ان کے حاشیہ نشین و مخالفین :- امام صاحب کے ماہین پیدا ہوتی رہتی تھیں منصور ہر وقت امام صاحب کے متعلق لڑھ میں رہتا اور ان کے اخبار و احوال سے آگاہ رہنے کی کوشش کرتا۔ منصور کے حاشیہ نشینوں میں بعض درباری امام صاحب کے بہت جلتے تھے اور ان کے اقوال و افعال سے متعلق منصور کے دل میں بدگمانیاں پیدا کرنے کی کوشش میں مصروف رہتے تھے۔ امام صاحب بغیر یہ سوچے کہ کون خوش ہوتا ہے، کون خفا ہوتا ہے جن اقوال اور فتاویٰ کو برحق خیال کرتے رضائے الہی اور تسکین قلب و ضمیر کے لئے بے دھڑک ان کا اظہار کرتے رہتے۔ اگرچہ بعض بد باطن درباری منصور کو امام صاحب کے خلاف اکساتے رہتے اور کبھی چین سے نہ بیٹھتے۔

المخطیب نے قاضی ابو یوسف سے روایت کی ہے :-

ربیع حاجب :- ”ایک مرتبہ منصور نے امام ابو حنیفہ کو طلب کیا، منصور کے حاجب

ربیع نے جو امام صاحب کا دشمن تھا، منصور سے کہا:۔

”یا امیر المومنین! یہ وہی ابو حنیفہ ہیں جو آپ کے جدا مجد عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے خلافت قوی دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباس کا فتویٰ یہ تھا کہ قسم کھا کر آدمی مجلس سے اٹھ جائے اور پھر دو ایک دن کے بعد اگر اس قسم سے کسی چیز کو مستثنیٰ کر دے

تو استقشا کا عمل موثر ہوتا ہے (اختتام مجلس کے بعد استقشا لغو ہے)۔
 یہ سن کر امام نے منصور کو مخاطب کر کے کہا "یا امیر المؤمنین، آپ سمجھے بھی
 یہ کیا کہہ رہا ہے؟، کہنا یہ چاہتا ہے کہ آپ کی فوج جو آپ کے ہاتھ پر
 وفاداری کی قسم کھا کر بیعت کرتی ہے۔ اس عہد و منہ کی پابند
 نہیں؟"

خلیفہ نے کہا "یہ کیسے؟"

امام صاحب نے کہا "وہ لوگ آپ کی بیعت کریں اور پھر اپنے گھر جا کر استقشا کر
 لیں تو وفاداری کا عہد باطل ہو جائے گا۔"

امام کا یہ جواب سن کر منصور ہنسنا اور ربیع سے کہا :-

لَا تُعْرِضْ لِإِنِّي حَنِيفَةٌ : ابو حنیفہ سے چھڑ چھاڑ مت کر دو۔

دربار سے نکلنے کے بعد ربیع نے امام صاحب سے کہا کہ آج تو آپ نے میری
 جان ہی لے لی تھی۔

امام صاحب نے فرمایا "نہیں! تم نے ضرور یہ چاہا تھا مگر میں نے تمہاری اور
 اپنی دونوں کی جان بچا لی۔"

امام ابو العباس طوسی اور امام صاحب کی جھڑپ :- اسی طرح خطیب ہی کی
 روایت ہے :-

منصور کے درباریوں میں ایک شخص ابو العباس طوسی تھا جو امام صاحب کے متعلق
 بری رائے رکھتا تھا۔ امام صاحب بھی اس سے غافل نہ تھے چنانچہ ایک روز امام
 ابو حنیفہ ابو جعفر کے پاس گئے، بہت سے لوگ جمع تھے۔ طوسی نے دل میں کہا
 کہ آج ابو حنیفہ کو قتل کر کے رہوں گا۔ یہ سوچ کر وہ امام صاحب کے پاس آیا اور
 کہنے لگا :-

"ابو حنیفہ! بتائیے اگر امیر المؤمنین ہم میں سے کسی کو یہ حکم دیں کہ فلاں آدمی
 کی گردن مار دو اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس شخص کا قصور کیا ہے تو ہمارے لئے

اس کی گردن مارنی کیا جائز ہوگی؟

امام صاحب نے جیسے کہا: "ابو العباس! میں تم سے پوچھتا ہوں کہ امیر المومنین صحیح حکم دیتے ہیں یا غلط؟"

طوسی نے کہا "امیر المومنین غلط حکم کیوں دینے لگے؟"

۱ امام صاحب نے کہا تو صحیح حکم کے نافذ کرنے میں تردد کی گنجائش کیا ہے؟ اسے تو نافذ ہونا ہی چاہیے

پھر امام نے اپنے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے کہا:-

یہ دراصل مجھے سپردام کرنا چاہتا تھا مگر میں نے اسے جکڑ لیا۔"

مناسب معلوم ہوتا

عراقی فیصلوں پر امام صاحب کی بے لاگ نکتہ چینیال :- ہے کہ امام کا وہ

موقف بھی واضح کر دیا جائے جسے منصور نے امام کی ایذا رسانی کا ذریعہ بنا لیا تھا۔ امام کے متعلق یہ بات مشہور ہے کہ وہ کوفہ کے قاضیوں کے فیصلوں پر اگر ان کے نزدیک غلط ہوتے تو بلا جھجک تنقید کیا کرتے اور ان فیصلوں کے صادر ہوتے ہی مدعی اور مدعی علیہ دونوں کے سامنے ان کی غلطیاں واضح کر دیتے تھے جس سے قاضی بھڑکتا اور بدظن ہو جاتا اور کبھی مجبور ہو کر امرا کے پاس ان کی شکایت لے کر فریاد کناں حاضر ہوتا تھا بلکہ مروی ہے کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلیٰ نے ایک مرتبہ امام صاحب کی شکایت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں فتویٰ دینے سے روک دیا گیا۔ پھر کچھ عرصہ کے بعد فتویٰ دینے کی اجازت سے دی گئی!

کتاب المناقب اور تاریخ بغداد

دولوں میں یہ مذکور ہے کہ ابن

ایک غلط فیصلہ پر امام صاحب کی تنقید :-

ابن لیلیٰ کی عدالت میں ایک پاگل عورت کا مقدمہ لایا گیا جس نے ایک شخص کو لے ابن الزانیہین (بدچلن ماں باپ کا بیٹا) کہہ کر مخاطب کیا تھا۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے اس بگلی کو مسجد میں کھڑا کر کے اس پر دو حدیں جاری کر دیں۔ یعنی ایک حد سزا اس کی ماں پر تہمت زنا کی وجہ سے اور دوسری حد اس کے باپ پر تہمت کے سبب جاری کر دی۔

امام صاحب کو جب اس فیصلے کی خبر ہوئی تو انہوں نے فرمایا، اس مقدمہ کے فیصلے میں

قاضی نے ایک نہیں پوری چھ غلطیاں کی ہیں۔

(۱) مسجد میں حد لگوائی حالانکہ مسجد سزا دینے کی جگہ نہیں ہے۔

(۲) اس پگلی کو کھڑا کر کے حد لگائی گئی، حالانکہ عورتوں کو بٹھا کر حد لگائی جاتی

ہے۔

(۳) ماں اور باپ دونوں کی وجہ سے دو حدیں لگائیں حالانکہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی شخص

پوری جماعت پر نہمت لگائے تو ایک ہی حد کافی ہوتی ہے۔

(۴) دو حدیں بیک وقت لگائیں حالانکہ دوسری حد اس وقت لگائی جاتی ہے جب پہلی حد کی تکلیف ختم ہو جائے۔

(۵) اس بات کی تحقیق ہونا چاہیے تھی کہ واقعی وہ عورت پاگل ہے یا نہیں؟ کیونکہ پاگل پر

حد جاری نہیں ہوتی۔

(۶) مدعی کے ماں باپ موجود نہ تھے، نہ عدالت میں حاضر ہو کر انہوں نے دعویٰ کیا۔ پھر

حد کیسی؟

ابن ابی لیلٰ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو کوفہ کے امیر کے پاس جا کر امام صاحب کی

شکایت کی، اس نے ان پر پابندی عاید کر دی اور حکم دے دیا کہ آئندہ سے وہ فتویٰ دینے کے مجاز نہیں ہیں۔

چنانچہ کچھ عرصے تک امام صاحب فتویٰ دینے سے رکے رہے، اسی اثنا میں ولی عہد حکومت کی طرف سے قاصد چند سوالات لے کر آیا جسے حکم ملا تھا کہ امام ابو حنیفہؒ سے ان مسائل کے متعلق فتویٰ لے کر آئے، قاصد ان کے پاس گیا تو امام صاحب نے یہ کہہ کر فتویٰ دینے سے انکار کر دیا کہ مجھے قاضی شہر نے فتویٰ دینے سے حکماً منع کر دیا ہے، قاصد امیر کے پاس گیا تو امیر نے امام صاحب کو پابندی سے آزاد کر دیا اور کہا کہ میں انہیں فتویٰ کی اجازت دیتا ہوں، چنانچہ اس کے بعد حضرت امام صاحب مسند افتاء پر بیٹھے اور فتویٰ دینے لگے۔

امام ابو حنیفہؒ صرف

قاضیوں اور عدالتوں

کیا عدالت کے فیصلوں پر تنقید جائز ہے؟ :-

کے فیصلوں پر ہی نقد و جرح نہیں کرتے تھے، فقہاء کے فتوؤں پر بھی تنقید کرتے تھے۔ مگر فتوؤں پر ان کی تنقید میں وہ تندہی نہیں ہوتی تھی جو عدالت کے فیصلوں پر جرح کی صورت میں پائی جاتی تھی ان کا خیال تھا کہ چونکہ عدالتوں کے فیصلے نافذ ہو جاتے ہیں لہذا ان کے غلط ہونے کی صورت میں ماحق ایک قریبی پر ظلم ہوگا پھر نفسیاتی لحاظ سے بھی جواز نقد کے دجہ مل سکتے ہیں کیونکہ قاضی کی غلطی سے اموال و نفوس اور حرمت ضائع ہو جاتے ہیں۔

مگر عمومی انتظام کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فیصلوں کا احترام ضروری ہے تاکہ عدالت کا فیصلہ نافذ ہو سکے اور جس کے خلاف فیصلہ صادر کیا گیا ہے وہ اس کے بنی بر الصاف ہونے کا قائل ہو جاتے اور آئندہ اس غلطی سے باز رہے، اس طرح معاشرہ میں نظم و نسق قائم رہے گا اور حکومت کا ستون بھی محکم رہے گا۔ دوسری طرف قاضی اگر غلطی بھی کرے تو بھی اس کی غلطی پر پردہ ڈالنا حقوق کی نگہداشت کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ معمولی غلطی سے درگزر کرنا چاہیے اور پراپیٹیٹ طور پر اسے غلطی پر متنبہ کر دینا چاہیے، یہ طریقہ انتظام کی مشینری کو مضطرب کرنے اور احکام کا احترام اٹھانے سے بہر حال بہتر ہے کیونکہ بر ملا تنقید کرنے سے لوگ عدالت سے غیر مطمئن ہو جائیں گے۔

ان دجہ کی بنا پر امام ابو حلیفہ جیسے فقیہ عظیم اور امام قسح کے لئے بہتر یہ تھا کہ قاضیوں پر تنقید تنقید کرتے اور خط و کتابت کے ذریعہ انہیں لوگ دیا کرتے یا اگر ان سے مکاتیب کا سلسلہ بھی نہ ہوتا تو حاکم وقت کے پاس اپنی رائے لکھ کر بھیج دیا کرتے۔

ابن ابی لیلیٰ کی امام صاحب عداوت : بہر حال امام صاحب کا جو موقف بھی یہ احکام قضا کے سلسلہ میں رہا ہے۔ یہ امر واقع اور حقیقت ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ ان تنقیات کا وسعت قلب کے ساتھ استقبال نہیں کرتے تھے بلکہ بسا اوقات اس تنقید کی وجہ سے برہم ہو جاتے تھے اور اس دشمنی کے باعث امام صاحب کی ایذا رسانی کے درپے ہو جاتے تھے۔ یہ باتیں جب امام تک پہنچتی تو وہ فرماتے :

ان ابن ابی لیلیٰ یستحل منی مالا
استحلہ من حیوان
میرے بارے میں تو یہ شخص ان حدود تک چلا جاتا ہے کہ میں کسی جانور کیلئے بھی ایسی باتیں نہیں کہہ سکتا۔

ہماری رائے اگر یہ ہے کہ امام صاحب کا ابن ابی لیلیٰ کے فیصلوں پر یوں تنقید کرنا اور پھر اس تنقید میں شدت وحدت اختیار کیے برسر عام اس کا اعلان کرنا موزوں اور مناسب تھا تو قاضی کوفہ — ابن ابی لیلیٰ — کے لئے بھی یہ سزاوار نہ تھا کہ خواہ مخواہ ان تنقیدات کو وجہ عداوت بنا کر بات بڑھاتے ۔

اگر امام صاحب کی نکتہ چینیوں کے باوجود ان سے تعلقات استوار رکھتے تو عین ممکن تھا کہ وہ بھی نرم پڑ جاتے اور دائرہ علماء کے حدود کا پاس کرتے یا کم از کم ان کی حدت ضرور کم ہو جاتی ۔

خلیفہ منصور کا عتاب

علم و فقر اور تاج و سلطنت کی ٹکڑ

امام صاحب کا میلان علویوں کی طرف :- ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب علویوں کی طرف مائل ہیں اور وہ اپنے حلقہ درس اور تلامذہ کے گروہ میں بے جھجک اس عقیدہ کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ منصور جب ان سے استفتاء کرتا ہے تو بر ملا اس کی سختی سے مخالفت کرتے ہیں، کبھی منصور کی طرف سے استفتاء محض امام صاحب کے باطن کا سراغ لگانے کے لئے ہوتا تھا جب منصور کو اس کا علم ہو جاتا تو امام صاحب کو ایسی باتوں سے متنع کر دیتا جن سے خوارج یعنی باغیوں کو اپنی قسموں کے توڑنے اور اپنے امام یعنی خلیفہ کے خلاف بغاوت کا موقع مل سکے۔

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام صاحب منصور کے عطا یا قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں حالانکہ وہ عیلتے محض آزمائش کے لئے ہوتے تھے، منصور کے بعض مخلص درباری امام صاحب کو نصیحت کرتے کہ منصور تو بہانہ ڈھونڈ رہا ہے اس لئے ہر پستی قبول کر کے اپنے آپ کو تہمت بچا لیجئے مگر امام صاحب اپنے انکار پر مصر رہتے ہیں۔

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب جب عدالت کے فیصلوں کو حق کے خلاف دیکھتے ہیں تو ان پر حد اور شدت سے جرح کرتے ہیں اور اس بات کی قطعاً پروا نہیں کرتے کہ اس تنقید سے حکام کیسے دبدبے اور وقار و رعب پر حرف آئے گا۔

خليفة منصور کا داؤل :- آخر کار منصور امام صاحب کے اس رویے سے تنگ آ گیا بلکہ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ علویوں کی طرف مائل ہیں اور مختلف واقعات نیز حضرت امام صاحب کے فتاویٰ سے بھی اس کی تائید ہو گئی تو سخت پریشان ہوا مگر امام صاحب کے خلاف اقدام کرتے ہوئے ہچکچاتا رہا کیونکہ امام صاحب اپنے حلقہ درس میں بحث و گفتگو سے تجاوز نہیں کرتے تھے اور نہ ان کے عقیدہ و عمل میں کوئی خرابی تھی کہ کوئی تہمت لگا کر ماخوذ کیا جاسکے بلکہ امام صاحب کے علم و فضل تقویٰ اور حسن سیرت کا سبب اعتراف کرتے تھے، اس لئے جب تک امام صاحب تلوار لے کر میدان میں نہ اترتے یا کسی باغی کے ساتھ خرچ نہ کرتے اس وقت تک کوئی بہانہ منصور کے ہاتھ نہیں لگ سکتا تھا۔ آخر کار امام صاحب کو عہدہ قضا پیش کرنے اور ان کے ازکار سے منصور کو ان پر دست اندازی کا موقع مل ہی گیا۔

امام صاحب کے لئے دام ہمزنگ نہیں :- صاحب کے سامنے بغداد کا منصب قضا پیش کیا۔ اس طرح وہ پایہ تخت دولت عباسیہ کے پہلے قاضی ہوئے۔ مقصود یہ تھا کہ اگر انہوں نے قضا کا عہدہ قبول کر لیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت کے وفادار ہیں اور منصور کے مطلق طور پر مطیع ہیں لیکن اگر انکار کر دیا تو عوام کے سامنے امام صاحب سے انتقام لینے کا موقع مل جائے گا۔ اور اس میں کوئی شرعی قباحت بھی نہیں ہوگی کیونکہ اگر امام صاحب عوام کے نزدیک فاضل دین ہیں تو عوام کے مفاد کے لئے انہیں اس عہدہ کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے اور اس سلسلہ میں انہیں سزا دینا بھی جائز ہے۔ یہ امام صاحب پر ناحق ظلم نہیں ہوگا بلکہ علم و فضل کا تقاضا یہ ہے کہ عوام کی طرف سے جو حقوق ان پر عاید ہوتے ہیں عہدہ قضا قبول کر کے انہیں پورا کریں۔

دوسرے یہ کہ جب امام صاحب قاضیوں کے فیصلوں پر تنقید کرتے ہیں تو ان پر واجب ہے کہ قاضی القضاۃ چیف جسٹس، این کران کی رہنمائی کریں اور جہاں تک ممکن ہو انہیں صحیح راستہ پر چلائیں کیونکہ وہ ملک کے بہت بڑے فقیہ ہیں جو دوسروں کے فیصلوں پر تصحیح و تضعیف کے ساتھ نکتہ چینی کرتے رہتے ہیں۔ اگر وہ یہ عہدہ قبول نہیں کرتے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی تنقید تمام تر تخریب کے لئے ہے۔ کیونکہ جب انہیں تعمیر کا موقع دیا جاتا ہے تو انکار کا سبب؟

نیز یہ کہ اگر امام صاحب اہل عراق کی نظر میں سب سے بڑے فقیہ ہیں تو خلیفہ کا عہدہ قضا

کے لئے ان کا انتخاب بھی موزوں ہے۔ اگر وہ انکار کرتے ہیں تو انہیں مجبور کرنا بھی درست ہے۔ اور یہ اکواد امام صاحب پر ظلم نہیں کیونکہ اس سے مقصود تو ان کو سر بلند کرنا ہے نہ کہ ان کی ذلت اور رسوائی :-

امام صاحب کا انکار اور منصور کا اصرار :- ابو جعفر منصور نے امام صاحب کو طلب کیا انکار کر دیا۔ منصور نے کہا اچھا قاضیوں کو اپنے فیصلوں میں عجیب مشکلات پیش آئیں ان کے حل میں ان کی مدد کر دیا کیجئے۔ مگر امام صاحب نے اس سے بھی انکار کر دیا۔ اس کے بعد منصور نے تازیانے کی منادی اور قید کر دیا۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ کوڑے نہیں لگائے صرف قید کر دیا۔ یہ اس سانحہ کا خلاصہ ہے۔ اب ہم ان روایات کو نقل کرتے ہیں جو کتب تاریخ اور مناقب میں مذکور ہیں :-

جب امام صاحب خلیفہ کی طلبی پر بغداد بھیجے گئے تو ان کا چہرہ تھمتا رہا

مناقب مکی کی روایت :-

تھا۔ فرمانے لگے :-

”اس نے (یعنی خلیفہ) مجھے قاضی مقرر کرنے کے لئے بلایا تھا، میں نے جواب دیا کہ میں اس لائق نہیں ہوں، مجھے یہ معلوم ہے کہ مدعی پر دلیل اور منکر پر حلف واجب ہے مگر قاضی بننے کی صلاحیت تو ذہنی شخص رکھتا ہے جو دل گردہ رکھتا ہو، تمہارے، تمہاری اولاد اور سالاران فوج کے خلاف فیصلہ کرنے کی جرأت رکھتا ہو مگر مجھ میں یہ جرأت نہیں ہے۔ میرا تو یہ حال ہے کہ جب تم مجھے بلاتے ہو تو میری جان میں جان اس وقت تک واپس نہیں آتی جب تک کہ تمہارے پاس مجھے باہر نہیں آ جاتا“

خلیفہ نے کہا، ”اچھا یہ بتاؤ کہ میرے عطایا کیوں قبول نہیں کرتے؟“

میں نے جواب دیا :-

”اے امیر المؤمنین اگر اپنے ذاتی مال سے مجھے کچھ دیتے تو اسے میں قبول بھی کر لیتا مگر جو کچھ آپ مجھے دے رہے ہیں یہ تو مسلمانوں کے بیت المال کا روپیہ ہے جس کا میں اپنے آپ کو کسی حیثیت سے بھی مستحق نہیں پاتا نہ تو میں ان لوگوں سے ہوں جو مسلمانوں کی حفاظت کرتے ہیں

اگر سید اعلق ان سے ہوتا تو میں اس قدر سے لیتا اور نہ میں
 فوجیوں کی اولاد سے ہوں کہ ان کا حصہ قبول کرتا اور نہ میں فقیر
 اور محتاج ہوں اگر یہ صورت ہوتی تو فقدا کی قدر سے مکیہ لئے لینا جائز
 ہوتا یہ سن کر منصور نے کہا کہ اچھا یہاں قیام کر دو تاکہ قضاۃ کو اگر تم سے مشورہ کی
 ضرورت ہو تو وہ مشورہ لے سکیں

المناقب ابن بزازی میں

(۲) مناقب ابن بزازی کی روایت :-

ہے کہ :-

ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ کو اس بنا پر قید کر لیا کہ قاضی بننا منظور کر لیں اور قاضی القضاۃ
 بن جائیں مگر امام صاحب نے انکار کر دیا حتیٰ کہ منصور نے ایک سو دس تازیانے کی سزا
 دی پھر جل خانہ سے رہا کر کے حکم دیا کہ تم الباب یعنی دار الخلافۃ کے دروازے پر جا کر قیام
 کرو جس قسم کے احکام تمہارے پاس بھیجے جائیں، ان کے متعلق فتوے دیا کرو۔ امام صاحب
 کو دروازے پر بٹھا دیا گیا مگر جب ابو جعفر نے بعض مسائل امام صاحب کے پاس بھیجے، تو
 انہوں نے فتویٰ دینے سے انکار کر دیا۔ تب ابو جعفر نے دوبارہ امام صاحب کو جیل بھیج
 دینے کا حکم دیا اور یہ کہ ان پر سختی کی جائے اور خوب تنگ کیا جائے۔

ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ کو طلب کیا اور

(۳) تاریخ بغداد کی روایت :-

کہا کہ عہدہ قضا قبول کر لیجئے۔ مگر

امام صاحب نے انکار کر دیا۔ منصور نے قسم کھائی کہ تمہیں یہ منصب ضرور قبول کرنا پڑے
 گا۔ امام صاحب نے بھی قسم کھائی کہ وہ ہرگز یہ منصب نہیں قبول کر سکتے۔ دوبارہ منصور
 نے قسم کھائی اور امام صاحب نے بھی قسم کھا کر انکار کر دیا۔
 اس پر ربیع حاحب کہنے لگا :-

”کیا تم نہیں دیکھتے امیر المؤمنین قسم کھاتے ہیں۔“

امام صاحب نے فرمایا :- ”امیر المؤمنین آسانی سے اپنی قسم کا کفارہ ادا کر سکتے

۱۔ المناقب للکلی ص ۲۱۵ ج ۱

۲۔ المناقب لابن بزازی ص ۱۹ ج ۲

ہیں۔

چنانچہ منصور نے انہیں حوالہ زندان کر دیا۔

تاریخ بغداد میں ربیع بن یونس سے یہ بھی مروی ہے کہ میں نے خلیفہ کو دیکھا کہ امام صاحب کو قاضی بننے پر مجبور کر رہا ہے اور امام صاحب جواب دیتے ہیں :-

”اللہ سے ڈریے اور اس امانت کو اسی کے سپرد کیجئے جو اللہ کے سوا کسی سے نہ ڈرتا ہو بخدا میں تو حالت رضا میں غلطی سے محفوظ نہیں ہوں تو غصے کی حالت میں مجھ پر کیسے بھروسہ ہو سکتا ہے ؟ اگر مجھے آپ کے خلاف فیصلہ کرنے کا موقع مل گیا اور مجھے یہ دھمکی دی گئی۔ کہ اس فیصلہ سے یا تو ہڈ جاؤ ورنہ دریائے فرات میں تہیں غرق کر دیا جائے گا تو میں کیسے دیتا ہوں کہ فرات میں ڈوب کر مرنا مجھے منظور ہو گا لیکن فیصلے کے بدلنے پر راضی نہیں ہو سکتا، آپ کے دربار میں ایسے لوگ موجود ہیں جنہیں ضرورت ایسے آدمی کی ہے جو آپ کی وجہ سے ان کے وقار کو برقرار رکھ سکے۔ مگر مجھ میں یہ صلاحیت نہیں ہے۔“

کَذَبْتَ أَنْتَ تَصْلَحُ - تم جھوٹے ہو۔ تم میں پوری صلاحیت موجود ہے امام صاحب نے جواب دیا تو پھر آپ ایسے شخص کو عدل و انصاف کی امانت کیوں سونپتے ہیں جو جھوٹا ہے ؟

ہم نے یہ روایات اس لئے نقل کی ہیں تاکہ قارئین کرام کے سامنے روایات مختلف کا وہ تمام ذخیرہ آجائے جن سے ثابت ہوتا ہے کہ منصور نے امام صاحب پر کیسے کیسے ستم توڑے اور امام صاحب نے منصور کے دربار کیا کیا اور کیسے کیسے سوال و جواب ہوئے۔ ان روایات میں تضاد نہیں ہے بلکہ بات یہ ہے کہ مختلف مجلسوں میں منصور نے امام صاحب کے سامنے عہدہ قضا پیش کیا اور امام نے حسب حال اس کا جواب دیا۔

۲۔ کبھی منصور نے عہدہ قضا پیش کیا۔ پھر افتاء کی ذمہ داری ڈالنی چاہی اور کسی مجلس میں عطیہ قبول نہ کرنے پر مناقشہ کرنے لگا اور کسی دوسری مجلس میں عہدہ قضا کے قبول نہ کرنے پر تشدد سے

کام لیا۔ امام صاحب نے بھی سختی سے جواب دیا اور کہا کہ قاضی بننے کی بہ نسبت دریا سے فرات میں ڈوب
مرنے کو ترجیح دیتا ہوں۔ پھر کسی مجلس میں منصور حلقیہ کہتا ہے کہ آپ کو عہدہ قضا قبول کرنا پسند ہے گا
اس کے جواب میں امام صاحب بھی حلقیہ انکار کرتے ہیں اور ابو جعفر منصور کے صاحب ربیع بن یونس کی
شہر انگیزی کی وجہ سے قسموں کا یہ سلسلہ امام صاحب کی فطرت بندہ پر ختم ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر
چکے ہیں کہ صاحب ربیع اور امام صاحب کے مابین عداوت تھی لہذا اسے امام صاحب کے خلاف دل میں
بعض رکھنا ہی چاہیئے تھا۔

پھر ان روایات کے مجموعہ سے چند باتیں قابل غور نظر آتی ہیں۔

(۱) عہدہ قضا سے انکار کیوں؟ امام صاحب کے عہدہ قضا سے انکار کی یہ وجہ
تھی کہ وہ منصور کی خلافت کے حامی نہیں تھے بلکہ
وہ سمجھتے تھے کہ یہ بہت بڑا کام ہے اور ممکن ہے میں اس کی ذمہ داریوں کو پورا نہ کر سکوں۔ مبادا مسئلہ قضا
پر بیٹھنے کے بعد خواہشات نفسانی کی پیروی کرنے لگوں اور تمام لوگوں پر یکساں طور پر حق کو نافذ
نہ کر سکوں۔

وہ قاضی بننے کی نسبت ہر مشکل کام کو آسان سمجھتے تھے،

ہم یہ یقین کر لیتے ہیں کہ عہدہ قضا سے امام صاحب نے اسی بنا پر انکار کیا اور اس کے پس پردہ کوئی سیاسی
عہدہ کارفرما نہیں تھا اگر وہ عہدہ افتاء سے بھی انکار نہ کرتے کیونکہ افتاء تو انہی مسائل میں ہوتا ہے جو قاضیوں
کی سمجھ میں آتے ہوں اور پھر تجربہ سے یہ ثابت ہو چکا تھا کہ امام صاحب فتویٰ میں بہت دیر لگتی تھے۔ امام صاحب
کی طرف سے صرف یہ عذر ہو سکتا ہے کہ پیش آمدہ مسائل قضا میں افتاء بھی حکم کی حیثیت رکھتا ہے اور امام
صاحب کسی صورت میں بھی حکم کی ذمہ داری قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھے بلکہ بسا اوقات وہ حکم جو فتوؤں
کے امداد پایا جاتا ہے وہ نفس حکم سے بھی زیادہ پرخطر ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں نہ تو براہ
راست موضوع کے مطالعہ کا موقع ملتا ہے اور نہ فریقین کے دلائل و اقوال وغیرہ کو سنا جاتا ہے جو
مجلس قضا میں سامنے آتے ہیں۔

منصور یہ سمجھتا تھا کہ امام صاحب محض پرہیزگاری

منصور امام صاحب کے بدظن تھا۔

اور ذمہ داری کا بوجھ محسوس کر کے عہدہ قضا سے

انکار نہیں کر رہے ہیں بلکہ اسے امام صاحب کی نیت پر بھی شبہ تھا اسی بنا پر اس نے عطیہ قبول کرنے سے
انکار کا سبب دریافت کیا تھا۔

اگر ان دونوں چیزوں کے انکار میں کوئی وجہ ربط نہ ہوتی تو منصور یہ سوال کیوں کرتا اور حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ منصور کی باطنی ہیجمن عقلی منصور اگر کبھی مطمئن ہو جاتا تو اس کے درباری اسے براہِ نیجستہ کرنا شروع کر دیتے تھے اور اگر ان میں سوال و جواب ہوتا تو منصور کو ان باتوں کی طرف توجہ دلاتے جو امام صاحب ثابت کرتے تھے۔

امام صاحب نرمی سے جواب نہیں دیتے تھے،
 (۳) امام صاحب کی بے باکی اور جرأت :- اور نہ حیلہ جوئی کرتے تھے بلکہ وہ علی الماعلان حق کی آواز بلند کرتے تھے اور نتائج کی پروا نہیں کرتے تھے۔ اگر اس راستہ میں کوئی تکلیف پہنچتی تو اسے صبر و استقلال سے برداشت کرتے تھے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عہدِ قضا و افتاء سے بغیر حیلہ جوئی کے صراحت کے ساتھ انکار کر دیتے ہیں اور عطا یا اس بنا پر قبول نہیں کرتے کہ یہ مال مسلمانوں کے بیت المال سے آیا ہے اور ان کے لئے حلال نہیں ہے، خلیفہ اگر کسی بات پر قسم کھا کر اصرار کرتا ہے تو امام صاحب بھی انکار میں قسم کھا لیتے ہیں۔ ربیع کی نوک جھوک کی پروا نہیں کرتے کیونکہ وہ ہر بات کو ثواب سمجھ کر کرتے، معاد پر نظر رکھتے اور سمجھتے کہ اللہ ہی بدلہ دینے والا ہے۔

امام صاحب کی وفات

جیل میں ہوئی یا زہر دے کر ہلاک کیے گئے؟

جیل کی سزا اور موت کے اسباب :- آخر کار امام ابو حنیفہ پر مصیبت کا نزول ہوا۔ تمام راوی بالاتفاق یہ بیان کرتے ہیں کہ امام صاحب کو قید کر دیا گیا۔ پھر وہ افتادِ تدریس کے لئے نہیں بیٹھ سکے، کیونکہ نظر بندی کے ساتھ ہی یا اس کے چند روز بعد ان کی وفات ہو گئی۔ امام صاحب کی وفات کے سبب میں اختلاف ہے کہ آیا :-

۱۔ تازیانے کی سزا کے بعد جیل خانہ میں انتقال ہوا؟

۲۔ یا زہر دیا گیا تا کہ جلدی سے ختم ہو جائیں اور زیادہ مدت تک جیل خانہ میں نہ پڑے رہیں؟

۳۔ یا اس شرط پر رہا کر دیا گیا کہ درس و تدریس اور لوگوں سے میل جول نہ اختیار کریں؟ چنانچہ وہ اپنے مکان پر چلے آئے اور یہاں آکر فوت ہو گئے؟

۴۔ کتب مناقب میں یہ جملہ روایات مذکور ہیں۔ چنانچہ ایک روایت کے مطابق تازیانہ کی سزا کے بعد وفات تک جیل میں رہے۔ داؤد بن راشد الواسطی سے روایت ہے :-

”جب امام صاحب کو عہدہ قضا سے انکار کی وجہ سے سزا دی جا رہی تھی تو میں وہاں موجود تھا۔ امام صاحب کو روزانہ دس کوڑے مارے جاتے تھے، حتیٰ کہ ایک سو دس تازیانے لگائے گئے۔ ہر بار ان سے کہا جاتا کہ عہدہ قضا

قبول کر بیٹھے مگر وہ انکار کر دیتے جب متواتر تازیانے کی سزا ملنے لگی تو آخر کار آہستہ سے امام صاحب نے دعا کی :

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ شَرُّ تَهْدِیْ بِقُدْرَتِکَ :۔ الہی اپنی قدرت سے ان کے شر کو مجھ سے دور کر دے :۔ ✓

چنانچہ جب امام صاحب اپنے انکار پر مصر ہے تو انہیں زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا۔ المناقب ابن البزازی کی روایت دونوں سے مختلف ہے وہ لکھتے ہیں :۔
جیل کی سزا دینے اور کچھ مدت تک تنگ کرنے کے بعد منصور نے اپنے مصائبین سے مشورہ کیا جس کے بعد انہیں جیل خانہ سے باہر نکال کر کسی خاص مکان میں رکھا گیا مگر فتویٰ دینے اور لوگوں کے پاس اٹھنے بیٹھنے کی اجازت نہ دی۔ چنانچہ امام صاحب اسی حالت میں وفات پا گئے۔ ✓

وفات کے اسباب و علل :- ہمارا خیال ہے کہ یہ آخری روایت صحیح ہے ، اس لئے کہ یہ واقعات کے سیاق و سباق سے بھی موافقت رکھتی ہے اور منصور کے رویہ کے بھی مطابق ہے ، کیونکہ منصور اپنے آپ کو اس صورت میں نہیں پیش کرنا چاہتا تھا کہ وہ علم اور اہل علم کے طبقہ کو حقیر سمجھتا ہے۔ مگر جب واقعات نے امام صاحب کی ایذا رسانی پر اسے مجبور کیا تو اس سے براءت کا سامان مہیا کر لیا۔ اور لوگوں کو یقین دلایا کہ وہ محض انتقامی کارروائی سے کام نہیں لے رہا ہے بلکہ عہد قضا سے انکار کی وجہ سے سزا سے رہا ہے۔

پھر یہ بات عقل و قیاس سے قریب معلوم ہوتی ہے کہ منصور کے خواص لوگوں میں سے کسی نے سفارش کی ہوگی کہ اس پاکباز اور کہن سال شخص پر رحم کھانا چاہیے جس کی مخالفت سے خلیفہ کو ذرا بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں ہے۔ نیز اسے عوامی محاسبہ کا بھی اندیشہ تھا اس لئے بھی سخت سزا دینے سے گریز کرتا تھا۔

کشمکش غزوہ خود را بہ من از آمدہ ؟
تمام رواۃ اس پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے وصیت کی تھی کہ انہیں ✓

مقبرہ کے اس جانب دفن کیا جائے جو غصب شدہ نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ وصیت اسی صورت میں ممکن ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ وفات سے قبل انہیں جیل خانہ سے رہا کر دیا گیا تھا اور خلیفہ نے اپنے اہلخانہ کی خاطر درس و افتا اور لوگوں سے میل جول پر پابندی لگا دی تھی۔ اس صورت میں بدستور جیل میں رہنے کا کوئی مطلب نہیں۔

پھر یہ بھی مذکور ہے کہ موت کے بعد منظور نے ان کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی اگر وہ جیل خانہ میں فوت ہو جاتے تو منظور یہ نہیں کر سکتا تھا۔

سیرت امام پر ایک نظر :- امام صاحب صدیقیوں اور شہیدوں کی طرح ۱۵۰ھ میں فوت ہو گئے۔ بعض نے ان کا سال وفات ۱۵۱ھ

اور بعض نے ۱۵۳ھ لکھا ہے مگر یہی روایت صحیح ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب جیسے ضمیر معنی، و جہان دینی، اقلب قوی، عقل رسا، نفس صبور رکھنے والے شخص کے لئے موت ہی موجب راحت ہو سکتی تھی۔

انہوں نے مخالفین کی طرف سے ہر تکلیف کو صبر و تحمل سے برداشت کیا۔ نادانوں، امراء اور پھر خلفاء کی طرف سے طرح طرح کی اذیتیں دی گئیں مگر انہوں نے کسی طرح کی کمزوری سے کام نہیں لیا۔ اگر جہاد نفس کوئی چیز ہے اور اس کے مختلف میدان ہیں تو ہماری نظر میں امام صاحب اس جہاد کے بطل عظیم تھے، ہر میدان میں انہی کی جیت رہی، وہ جہاد میں ثابت قدم اور مصائب میں راضی بہ رضا رہے حتیٰ کہ زندگی کی آخری لمحوں میں بھی وصیت کرتے ہیں کہ انہیں پاک زمین میں دفن کیا جائے جو معصوبہ نہ ہو اور اس زمین میں دفن نہ کیا جائے جس کے متعلق خلیفہ پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ اس نے دھاندلی سے غصب کر لی ہے۔ کہتے ہیں کہ جب ابو جعفر کو اس وصیت کا علم ہوا تو اس نے تاسف کے ساتھ کہا :-

مَنْ يَعْدُرْنِي مِنْ ابْنِ حَنِيْفَةٍ حَيًّا وَهَيَّا لِعَنِي :-

”مجھے ابو حنیفہ کے سامنے کون معذور ٹھہرا سکتا ہے۔ زندگی میں بھی اور موت کے بعد بھی۔“

امام صاحب کا جنازہ اور مشالعت عام :- اس میں شک نہیں کہ عظمیٰ دینی اور خلائی دروہانی عظمتوں کا

بھی لوگوں کے دلوں پر کچھ اس قسم کا اثر ہوتا ہے جو سلطنت و حکومت کے جاہ و جلال سے کسی طرح

کم نہیں ہوتا۔

چنانچہ تمام اہلبیان بغداد نے اس فقیہ عراق اور امام اعظم کے جنازہ کی مشایعت کی۔ بعض نے حاضرین کی تعداد پچاس ہزار بتائی ہے، حتیٰ کہ خود ابو جعفر نے بعد میں قبر پر کھڑے ہو کر نماز جنازہ پڑھی۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ منصور نے حضرت امام صاحب کے خلق و دین اور جلال و تقویٰ کے اعتراف میں یہ کام کیا یا اس کا یہ اقدام محض عوام کو راضی کرنے کے لئے تھا۔ بہر حال ممکن ہے اس کے سامنے یہ دونوں مقصد ہوں۔ بہر حال کچھ بھی ہو یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام صاحب ایک عظیم و جلیل شخصیت کے مالک تھے۔

اس باب میں کوئی اختلاف
کیا امام صاحب کا حلقہ درس بغداد میں منتقل ہو گیا؟۔ نہیں کہ امام صاحب بغداد میں فوت ہوئے اور وہیں مدفون ہوئے مگر سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کیا زمانہ قیام بغداد میں انہوں نے اپنا حلقہ درس بھی وہیں منتقل کر لیا تھا؟ یا حلقہ درس بدستور کوفہ میں قائم رہا؟ کسی مؤرخ نے بھی حلقہ درس کے بغداد میں منتقلی سے متعلق نہیں لکھا بلکہ تمام روایات سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کا حلقہ درس بدستور کوفہ میں رہا۔ یہاں تک کہ انہیں درس و افتاء سے روک دیا گیا چنانچہ ابتدا و محنت کی تمام روایتوں میں اشارہ و تصریح کے ساتھ یہی مذکور ہے کہ امام صاحب کوفہ پر دستی سواری پر بٹھا کر بغداد پہنچا یا گیا۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ تعمیر بغداد کے بعد جب تک وہ زندہ رہے کوفہ میں ہی درس و افتاء کا فریضہ سرانجام دیتے رہے یہاں تک کہ ابتداء از مالش سے دو چار ہوئے اور وفات پا گئے۔ مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ امام صاحب نے کوفہ کے علاوہ کسی دوسرے مقام پر حلقہ درس قائم ہی نہیں کیا بلکہ مروی ہے کہ جب آپ حج کو تشریف لے جاتے تو وہاں فتوے دیتے، جدل و مناظرہ میں مشغول رہتے اور کبھی کبھی مسجد حرام میں حلقہ درس قائم کر کے بھی بیٹھ جاتے۔ پھر جب آپ نے امویوں کے ظلم سے راہ گریز اختیار کر گئے حرم میں پناہ لی تو اس عرصہ میں انہوں نے اپنی فقہ اور آرا کو متعارف کراتے ہوئے وہاں یعنی مکہ مکرمہ میں بھی اپنا حلقہ درس قائم کر لیا تھا۔ اگرچہ مؤرخین اور اصحاب مناقب اس سلسلے میں خاموش نظر آتے ہیں، انہوں نے نہ ایجاباً کچھ لکھا ہے نہ سلباً اس

اگر کوفہ سے باہر امام صاحب کی تدریس اور وہ مناظرات جو امام صاحب نے دوسرے فقہاء مثلاً

”اوزاعی وغیرہ کے درمیان منعقد ہوتے رہے ہیں اور بعض اوقات فقہیہ میں حضرت امام ہلکے سے مدد رست اور تبادلہ خیالات اور پھر بصرہ میں ان کے مجاہدات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہ کہنا پڑے گا کہ امام صاحب کی تدریس کا بڑا حصہ ان کے اصحاب و تلامذہ کے مابین کوفہ ہی میں قائم رہا یہاں تک کہ وہ ”فقہ کوفہ“ کے لقب سے یاد کئے جانے لگے۔

[۱] میں تو سمجھتا ہوں کہ اسی ظاہر کے اقتضا کی رعایت کا نتیجہ تھا کہ سب کچھ کہنے کہلاتے کے بعد آخر میں حضرت امام نے دس بیس روپے نہیں بلکہ ان ابتدائی دنوں میں جب بظاہر ان کے کاروبار کا آغاز ہی ہوگا کیونکہ اس وقت تک زیادہ وقت ان کا صا و بن ابی سلیمان اپنے استاد کے پاس حصول علم ہی میں گذرتا تھا، ہزار ہزار روپے کی دس تھیلیاں گھر سے لا کر فضیل بن زبیر کے حوالہ کیں اور منہ مایا۔

اعینہ جمالی قیتقوی بہ علی
من خالفہ فتۃ ج۱ موثق
میں حضرت کی خدمت اس مال سے کرتا ہوں،
حضرت عرض کرتا کہ اپنے مخالفوں کے مقابلہ
میں اس سے بھی فائدہ حاصل کریں۔

بیت

امام ابو حنیفہ

علم اور مصادر

امام صاحب کی شخصیت کاملہ

تاریخ فقہ اسلامی میں امام ابو حنیفہ کے سوا کوئی ایسی شخصیت نہیں نظر آتی جس کے مداح اور نکتہ چیں اتنی کثیر تعداد میں ہوں جتنے امام صاحب کے ہیں چنانچہ جس طرح امام صاحب کے مناقب میں کثرت سے کتابیں لکھی گئی ہیں اسی طرح ان پر نقد و قدح کرنے والوں کی تعداد بھی کم نہیں ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ایک مستقل فقہی مسلک رکھتے تھے جس کی تشکیل میں انہوں نے کامل غور و فکر اور تعمق سے کام لیا پس ضروری تھا کہ بعض شخصیں دشمنان کے ساتھ ان سے اتفاق کرتے اور بعض حسد کیساتھ مخالفت۔

مگر امام صاحب کے مخالفین کی صف میں زیادہ تر وہ لوگ نظر آتے ہیں جو استقلال فکری میں ان کے مقابلہ سے عاجز تھے یا ان کے مدارک فقہ تک رسائی سے محروم تھے، یا پھر وہ تنگ مزاج مخالفین تھے جو ہر اس طریق فکر کو جو اقوال و افعال سے ماخوذ نہ ہو حق معروف سے خارج اور بدعت منکرہ خیالی کرتے تھے۔ امام صاحب سے ان کے بھڑکنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ان کی نظر میں جہاں توقف واجب تھا، یا اخذ قلیل سے کام چل سکتا تھا وہاں بے دھڑک امام صاحب رائے اور قیاس کا استعمال فرمایا کرتے تھے۔

امام صاحب کے مداح اور نکتہ چیں امام صاحب کے بعض نکتہ چیں وہ ہیں جو ان کی شان و کرامت و اتقا اور فضل و علم سے نا آشنا ہیں وہ نہیں

جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں عقل وافر، علم گراں بہا، قدر و خطیر، اور عوام و خواص کی نگاہ میں رتبہ خاص سے نوازا ہے، امام صاحب کی ذات گرامی پر قدح کرنے والوں کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو۔

اور ان کی کثرت کلام کا عالم کچھ کیوں نہ ہو۔ مگر.....

مگر یہ امر واقعہ ہے کہ تاریخ نے اس فقیہ عراق سے طعن و تشنیع کرنے والوں کے مقابلہ میں ہمیشہ انصاف کیا ہے۔ ان کے مقابلے میں بھی جو زندگی میں مصروف افترا تھے اور ان کے مقابلے میں بھی جو موت کے بعد بھی بہتان طراندہوں سے باز نہ آئے، لوگوں نے گوش ہوش سے ان لوگوں کی باتیں نہیں سنیں جنہوں نے امام صاحب کی صفت و ثناء بیان کی ہے، اسے شہادتِ صدق اور قول حق سمجھ کر کہنے والے کی تعریف کی اور سمجھ گیا کہ دشنام طرازوں کی روش دلیل ہے اس بات کی کہ انسان جب قدر و فکر، اخلاص و مروت، اور دین کے لحاظ سے عظمت و رفعت حاصل کر لیتا ہے، تو افترا سے محفوظ نہیں رہتا، اور یہ چیز اس کی آزمائش اور جہاد میں اضافہ کا سبب بنتی ہے۔

امام صاحب کی تحسین و ثناء معاصرین کی زبان سے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں تعریف و ثناء کی آوازیں نل در نل گو نجی سنائی دیتی اور اس فقیہ عظیم کی سیرت پر عطر بیجاں کرتی رہتی ہیں امام صاحب کے علم اور شخصیت کی تعریف و تحسین میں وہ لوگ بھی رطب اللسان نظر آتے ہیں جو فکر و نظر میں ان سے اختلاف رکھتے تھے، یہ سب کے سب دبیغی کسی ذہنی تحفظ کے، ان کی بلندی قدر پر متفق ہیں، اب ہم ان کے ہم عصر یا ان کے عہد سے قریب یا بعد کے علماء کے تاثرات انہی کے الفاظ میں پیش کریں گے۔

۱۱۔ فضیل بن عیاض کا بیان :- فضیل بن عیاض درع و تقویٰ میں اپنا ثانی نہ رکھتے تھے، یہ امام صاحب کے معاصر تھے، اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ابو حنیفہ بہت بڑے فقیہ تھے، فقہی اعتبار سے ان کا پایہ بہت بلند تھا۔ دولت مند تھے، اور یہ دولت آئندہ و روز پر صرف کیا کرتے تھے، شب و روز تحصیل علم میں مصروف و منہمک رہتے، شب بیدار، خاموش طبع، اور کم گو تھے، اگر حلال و حرام سے متعلق کوئی مسئلہ آجاتا تو نہایت خوبی کے ساتھ حق بات بیان کر دیتے۔ مال سلطان (شاہی ہدایا و عطایا) سے دور بھاگتے تھے۔

جعفر بن ربیع کہتے ہیں:

۱۲۔ جعفر بن ربیع کا بیان :- ”میں امام ابو حنیفہ کے پاس پورے پانچ سال رہا میں نے ان سے زیادہ کسی کو

خاموش طبع نہیں پایا۔ پہروں خاموش بیٹھے رہتے اور کوئی بات نہ کرتے مگر جب کوئی فقہی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو کھل پڑتے، اور ندی کی طرح بہنے لگتے، میں دیکھتا کہ وہ زور سے گرج کر کلام کر رہے ہیں۔ اے

(۳) طیج بن وکیع کے تلامذہ۔ امام صاحب کے ایک معاصر طیج بن وکیع کہتے ہیں: ”بخدا ابو حنیفہ یہ عظیم الامانت اور بلند جوصلہ شخص تھے۔ یہ ہر چیز پر عنا الہی کو مقدم رکھتے۔ اگر خدا کی راہ میں تلواروں کے زخم بھی کھانا پڑتے تو کھا لیتے، اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے اور ابراہار کی طرح ان پر رحمتیں نازل کرے، کیونکہ وہ اسی طبقہ سے تھے، اے

(۴) عبداللہ بن المبارک۔ امام صاحب کے ایک معاصر عبداللہ بن المبارک تھے، صاحب ورع و تقویٰ بزرگ تھے، امام صاحب کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ”ابو حنیفہ تو علم کا مغز ہیں مغز اے

(۵) ابن جریر کا بیان۔ ابن جریر محدث نے امام صاحب کو ان کی ابتدائی زندگی میں دیکھ کر کہا۔

”وہ زمانہ جلد آئے گا جب یہ لڑکا علم میں عجیب و غریب مرتبہ کا حامل ہوگا“ پھر جب امام صاحب بڑے ہو گئے اور ابن جریر کے سامنے ان کا ذکر چھڑا تو بار بار کہتے۔ ”اِنَّهُ الْفَقِيْهُ، اِنَّهُ الْفَقِيْهُ، فقیہ تو وہی ہیں۔ فقیہ تو وہی ہیں“ کی

(۶) ایک معاصر کا بیان۔ امام کے ایک معاصر ان کے بارے میں کہتے ہیں: ”ابو حنیفہ تو من جملہ علما نبات ہیں، ان کے کلام سے وہی بے زار ہو سکتا ہے جو اسے سمجھنے پر قادر نہ ہوا“ اے

(۷) امام اعظم کا بیان۔ امام صاحب کے معاصر اعظم فرماتے ہیں: ”اِنَّ اَبَا حَنِیْفَةَ فُقَیْہٌ“ ابو حنیفہ بہت بڑے فقیہ ہیں۔

۱۔ تاریخ بغداد ص ۲۲۰ ج ۱۲

۲۔ الخیرات الحسان ص ۳۲

۳۔ ایضاً ص ۳۵

(۸) امام مالک کا بیان :- ایک مرتبہ امام مالک سے عثمان بن عقیل کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ وہ معمولی درجہ کا آدمی ہے، پھر ابن شبرمہ کے متعلق پوچھا گیا، تو ان کے متعلق بھی وہی الفاظ کہے، پھر امام ابو حنیفہ کے متعلق سوال ہوا تو فرمایا کہ اگر وہ اپنے قیاس سے مسجد کے ان ستونوں کو لکڑی کا ثابت کرنا چاہیں تو تم یقین کر لو گے کہ واقعی یہ لکڑی کے ہیں۔ اے مالک

امام صاحب اور علوم مختلفہ :- غرض بے شمار لوگوں نے امام کی تعریف و ثنا کی ہے، ہم نے جو اقتباسات پیش کئے ہیں ان کی حیثیت "مشے نمونہ از خروارے" سے زیادہ کی نہیں، ہر معاصر نے خواہ وہ ان سے موافقت رکھتا ہو یا مخالفت، ان کے فقیہ اجل ہونے کا اعتراف کیا ہے، غالباً سب سے جامع تعریف عبداللہ بن مبارک کی ہے جو کہتے ہیں،
 "كان من مخ العلم - ابو حنیفہ علم کا معزز تھے۔"

امام صاحب اور علم کلام :- مطلب یہ کہ امام صاحب نے علم کالب لباب حاصل کر لیا اور اس کی انتہا کو پہنچ چکے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب مسائل کی تہ تک پہنچ جلتے اور ان کی کنہ کا ادراک کرنے میں یہ طولی رکھتے تھے، وہ مسائل کے اصول کے عارف تھے، اور ان پر مسائل کی بنیاد پر آسانی قائم کر لیتے تھے، چنانچہ انہوں نے اپنے عہد و عصر کو، اپنے علم، فکر، اور مناظرے کا عہدہ بنا دیا تھا،

متکلیفین کے مجمع میں وہ ان سے لہجے، اہل اہوا و بدعت کے عملوں کا جواب دیتے، اور مختلف فرقوں سے مناظرے کیا کرتے، مسائل کلامیہ میں انہوں نے اپنا خاص مسلک وضع کر لیا تھا جو ان سے منقول ہے، بلکہ اس سلسلہ میں بہت سے رسائل بھی ان کی طرف منسوب ہیں۔

امام صاحب اور علم حدیث :- علم حدیث میں ان کی کتاب "مسند" ہے، اس کی نسبت اگر امام کی طرف صحیح ہے تو ماننا پڑے گا کہ علم حدیث میں بھی وہ خاص مقام رکھتے تھے، علم فقہ، تخریج مسائل، فہم حدیث اور احکام سے انکی علل کا استنباط اور ان پر بنیاد قائم کرنے میں تو وہ مقام اعلیٰ پر فائز تھے، حتیٰ کہ ان کے کسی معاصر کا قول ہے :-

"حدیث کے فہم میں امام صاحب کے پایہ کا کوئی شخص نہیں" اور یہ اس لئے

کہ وہ الفاظ و مناسبات اور کلام کے سیاق و سباق کے مابین ایسے علل کا استنباط کر لیتے ہیں جو احکام کا منشا ہیں وہ حدیث کے فہم میں صرف ظاہری الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ معنی کو سمجھ کر علت کا استخراج کرتے ہیں، اور پھر مناسبات و ملائیں کے ساتھ اسے مربوط کر کے اس پر بنائے احکام قائم کرتے ہیں اور حکم کو اصل قرار دے کر اس کے مشابہ احکام کو اس پر قیاس کر لیتے ہیں۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب نے یہ علم کہاں سے حاصل کیا؟ اس علم کے علم کے مصادر اور عوامل مؤثرہ۔ مصادر اور عوامل مؤثرہ کیلئے؟ ان میں وہ کون سی چیزیں تھیں جن کے باعث تاریخ علوم اسلامیہ ان کے علمی ذخائر سے پر نظر آتی ہے؟

وہ عوامل جنہوں نے امام ابو حنیفہ کی شخصیت کی تشکیل و تعمیر اور ان کے علمی نبوغ میں حصہ لیا چار ہیں۔

۱۔ غاوت و خصال حمیدہ۔ خواہ وہ جبلی ہوں یا بمنزلہ جبلی عادات کے ہوں اور خواہ کسی ہوں جو ملکات کی صورت اختیار کر چکے ہوں، جامع الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں، "وہ صفات جو کسی شخص کے نفسی رجحان کی تعیین اور گوشہ فکری کو واضح کرتے ہیں۔"

۲۔ شیوخ و اساتذہ۔ جنہوں نے امام صاحب کی تربیت اور انہیں اپنے خیالات سے متاثر کیا ان کے لئے وہ طریقہ متعین کیا جسے انہوں نے بعد میں اپنا مسلک بنایا دوسرے الفاظ میں انہوں نے امام صاحب کو مختلف مناہج سے روشناس کرایا جن کی روشنی میں انہوں نے اپنا طریق متعین کیا، اور اپنی رائے اور اجتہاد میں منہاج اشل اور طریق قوم پر کام فرما ہوئے۔

۳۔ حیات شخصی اور اس کے تجربات۔ زندگی کے مختلف ادوار میں وہ کن موثرات سے دوچار ہوئے، کن حالات سے سابقہ پڑا؟ جنہوں نے ان کے لئے ایک مادہ استوار کیا؟ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ شخصوں میں یکساں قسم کی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں۔ دونوں کے اساتذہ بھی ایک ہی ہوتے ہیں مگر ایک شخص اپنی زندگی میں کامران رہتا ہے اور دوسرا ناکام یا اپنے راستے پر چلتا ہے جس کی رہروئی ناکامی کا سبب ہوتی ہے، کیونکہ اس کے مخصوص طرز حیات نے اس کے لئے ایک راہ متعین کی ہے جس میں اس کے شیوخ اور صلاحیتوں کو دخل نہیں ہے بلکہ یہی اسلوب حیات اس کا راہ نما ہے۔

۴۔ عصر حیات۔ وہ زمانہ جس میں اس شخص نے زندگی بسر کی اور وہ نگرانی سوسائٹی جس میں اس کے شب و روز بسر ہوئے، اور جن کے تحت اس کی صلاحیتیں بچپن سے بڑھتی ہیں۔

اب ان عناصر میں سے ہر ایک کو الگ الگ بیان کریں گے۔

امام ابو حنیفہ کے صفات و خصائل

امام صاحب ان صفات کے ساتھ متصف تھے جن کے باعث انہوں نے طبقہ علماء میں یگانہ سر بلندی حاصل کر لی تھی۔ وہ ایک عالم حق پسند، مروت مند، صاحب فہم و رسا، برجستہ فکر اور برجستہ گو صفات سے متصف تھے۔

امام صاحب کو اپنی طبیعت پر قابو حاصل تھا اور اپنے مشاعر و عواص کو ہمیشہ حد میں ضبط نفس کیا کرتے تھے۔ ناشائستہ باتیں سنگراپے سے باہر نہیں ہو جاتے تھے، اور دشنام طرازیوں انہیں جاوہ حق سے دور نہیں کر سکتی تھیں۔

ایک مرتبہ وہ ایک مسئلہ میں بحث و مباحثہ کر رہے تھے جس کا فتویٰ مشہور و مقبول و اعظا عراق حسن بصری نے دیا تھا، اثنائے گفتگو میں امام صاحب نے کہا۔

أخطأ الحسن۔ حسن بصری نے غلطی کی ہے۔

اس پر ایک شخص نے غصہ میں آکر کہا۔

حرام زادے تو حسن بصری کی

غلطی نکالتا ہے؟

لیکن امام صاحب کا رنگ رخسار تک متغیر نہیں ہوا، انہوں نے فرمایا،
ہاں بخدا حسن بصری نے اس مسئلہ میں غلطی کی ہے اور عبد اللہ بن مسعود کا فتوے

”صحیح ہے!“

امام صاحب اکثر فرمایا کرتے تھے:

”اے اللہ جن لوگوں کے سینے ہمارے لئے تنگ ہیں، ہمارے ان کے لئے فراخ ہیں!“

اس علم و سکون اور وسعت قلب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امام صاحب بے حس تھے۔ اودان کی قوت شعور کمزور تھی بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ وہ انتہائی حساس اور قلب باشعور کے مالک تھے، مروی ہے کہ کسی مناظر نے انہیں زندیق اور بدعتی کہا تو انہوں نے پورے صبر و سکون کے ساتھ فرمایا:—
”اللہ تمہیں معاف فرمائے وہ خوب جانتا ہے میں ایسا نہیں ہوں۔“

اس نے جب سے اللہ کو پہچانا ہے کسی کو اس کا ہم پایہ نہیں سمجھا اسی سے عفو کی امید رکھتا ہوں اور اسی کے عقاب سے ڈرتا ہوں!“

اور پھر عقاب کے ذکر پر بے راختہ رو پڑے، اس شخص نے نادم ہو کر کہا،!
”مجھے معاف کر دیجئے۔“

امام صاحب نے جواب دیا۔

”نادانی سے جو لوگ میرے بارے میں کچھ کہتے ہیں وہ قابل درگزر ہیں، لیکن اہل علم میں سے کوئی شخص میری طرف اگر ایسی بات منسوب کرے جس میں برائی ہو، تو اسے نہیں معاف کروں گا، کیونکہ علماء کی غیبت کے اثرات ان کی موت کے بعد بھی باقی رہتے ہیں۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے امام صاحب میں علم و سکون ان کی عدم حساسیت کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ وہ ایک باشعور اور پرہیزگار انسان تھے اور وہ انہی چیزوں کے بارے میں فکر و تہق کرتے رہتے تھے، جو اتصال اللہ کا ذریعہ ہوں اور ہر طرح کی اخلاقی گمراہی سے پاک ہوں۔

لے ۳ ریح بغداد، ص ۲۵۲ ج ۱۳

لے الخیرات الحسان ص ۴۰

امام صاحب کا صفحہ قلب اس قدر مجل اور صیقل شدہ تھا کہ اذیت رساں باتیں ان پر کسی طرح اثر انداز ہی نہیں ہوتی تھیں، وہ انہیں یکسر نظر انداز کر دیتے تھے، اور ذرا اثر قبول نہیں کرتے تھے، وہ نہایت حزم و ضبط اور صبر سے ان باتوں کو برداشت کر لیتے تھے، جذبات نفسی کی طوفان خیزیاں ان کے فکر کو جھنجھوڑ نہیں سکتی تھیں۔

وہ مستقل مزاج اور عرصہ مند تھے، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ مسجد کے اندر حلقہ درس کے درمیان تشریف فرما تھے کہ اچانک چھت سے ایک سانپ ان کی گود میں آگرا، بھگدڑ مچ گئی مگر وہ اسی سکون و دل جمعی کے ساتھ مصروف تکلم رہے البتہ اسے ہاتھ سے ہٹا دیا،

امام صاحب استقلال فکر کی دولت سے بہرہ مند تھے، دوسروں کے افکار میں جذب ہونا انہوں نے نہیں سیکھا تھا، ان کے استاد حماد بن ابی سلیمان نے یہ بات محسوس کر لی تھی، کیونکہ امام صاحب اکثر مسائل میں ان سے تنازعہ کیا کرتے تھے اور اپنی فہم و عقل کی کسوٹی پر کے بغیر اسے قبول نہیں کرتے تھے، اس استقلال فکر کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر چیز کو وہ آزادانہ طور پر سوچتے تھے اور کتاب و سنت کے اصولوں یا فتاویٰ صحابہ کے علاوہ کسی چیز کے سامنے نہیں جھکتے تھے، تابعین کے اقوال کو پرکھتے اور ان پر محنت و تقیم کا حکم لگاتے تھے کیونکہ تابعین کی رائے واجب التقلید نہیں ہے اور نہ ان کی تقلید و اتباع میں داخل ہے۔

کوفہ میں امام صاحب شیعی معاشرہ میں رہتے تھے اور اپنے عہد کے ائمہ شیعہ سے انھوں نے ملاقات بھی کی جیسے زید بن علی، محمد بن ابراہیم، جعفر الصادق، عبداللہ بن حسن وغیرہ، مگر باوجود اہل بیت کی طرف بالکل مودت اور ان سے انتہائی محبت کرنے اور ان کی خاطر ہر طرح کے مصائب کا خندہ جبینی کے ساتھ مقابلہ کرنے کے انھوں نے اپنی رائے کبار صحابہ سے متعلق ہمیشہ محتاط رکھی، ابن عبدالبر "الانتقاء" میں کہتے ہیں: "سعید بن ابی عروہ بقبول سے کہ میں ایک مرتبہ کوفہ گیا اور ابو حنیفہ کی مجلس میں حاضر ہوا انہوں نے ایک روز حضرت عثمان بن عفان کا تذکرہ کیا تو ان کے لئے دعا سے رحمت کی، میں نے عرض کیا تم پر بھی خدا رحم فرمائے، میں نے اس شہر میں تمہارے سوا کسی کو نہیں دیکھا کہ عثمان بن عفان کے لئے دعا سے رحمت کرتا ہو۔"

یہ نقادہ استقلال فکر جو عوام کے سامنے جھکنے کو تیار نہ تھا اور خواص میں فتوا ہوتا تھا اور نہ سب و بعض جس پر اثر انداز تھا، ۱۱

۱۲ امام صاحب فکر عمیق کے مالک تھے، بحث و نظریں نصوص کے ظواہر ہی پر اکتفا نہیں فکری گہرائی سر کرتے تھے، نہ ظاہر عبارت پر تکیہ کرتے تھے، بلکہ مسائل کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے بلکہ عبارت کے مرامی قریبہ اور بعیدہ کے ماوراء بھی جاتے تھے وہ اپنی درست میں کسی معاملہ کی ظاہری وضع پر غور و فکر کافی نہیں سمجھتے تھے بلکہ کسی قسم کے تذبذب اور کمزوری کے بغیر اس کے علل و غایات سے بھی بحث کرتے تھے شاید ان کی عمیق فلسفیانہ بصیرت ہی نے پہلے پہل انہیں علم کلام کی طرف متوجہ کیا تاکہ اس فکری تشنگی کو بجھائیں اور بحث و تحقیق سے اپنا فکری میلان سیر کریں، اسی تعمق کے باعث احادیث کی درست میں بھی گہرائی سے کام لینے کے عادی تھے۔

احکام کی علل سے بحث کرتے اور اس سلسلہ میں الفاظ و عبارات کے اشارات و مرامی، ظروف و احوال اور اوصاف مناسبہ سے پوری طرح مدد لیتے یہاں تک کہ جب صحیح طور پر ان کے سامنے علت کا قیام ہو جاتا تو اس کے ذریعہ قیاس کرتے ہوئے بہت سے فرضی مسائل اور صورتیں پیش کرتے اور اس میلان میں خوب طبیعت کی جولانی دکھاتے۔

۱۳ نہایت حاضر جواب تھے، بدیہ گوئی، اور بستہ کلامی میں طاق تھے وہ نہ اپنی فکر کو روکتے اور نہ غورو حاضر جوابی، خوف میں اس پر کوئی پابندی عاید کرتے، جب تک حق ان کا ساتھ دیتا اور اس کے مزید دلائل ان کے سامنے ہوتے وہ بحث و جدال سے کبھی عاجز اور خاموش نہ ہوتے تھے بلکہ

الغرض امام صاحب نہایت بیدار مغز اور ذہین آدمی تھے، وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ہر مقابل کو اس کے ساتھ کس طرح زچ کیا جاسکتا ہے اس بارے میں ان سے عجیب و غریب اور حیرت انگیز واقعات منقول ہیں جن سے مناقب و تراجم و تاریخ کی کتابیں معمور ہیں، ہم یہاں صرف تین مناظرات نقل کرتے ہیں جو اگرچہ عجائبات سے نہیں ہیں تاہم ان سے امام صاحب کی باریک بینی اور سخن شناسی کا ضرور انکشاف ہوتا ہے

۱۱۔ مروی ہے کہ ایک شخص نے مرتبہ وقت امام ابو حنیفہؒ پر بلا مناظرہ اندھے کی گواہی، غیر حاضری میں ان کے لئے وصیت کی امام صاحب نے قاضی

۱۲ لیث ابن سعد روایت کرتے ہیں، ۱۱

۱۳ مجھے ابو حنیفہؒ کے دیدار کا بڑا شوق تھا، ایک دفعہ یہ موقع مل گیا، میں نے دیکھا لوگ ان کی خدمت میں حاضر ہیں

اور سوال جواب کر رہے ہیں، ایک آدمی نے کوئی مسئلہ پوچھا، امام صاحب نے جواب دیا، پھر ان کے جواب کی صحت نے مجھے اتنا متحیر نہیں کیا، جتنا ان کی حاضر جوابی نے، ۱۱

کی عدالت میں مرافقہ دائر کر دیا اور شہادت پیش کی کہ فلاں شخص نے مرتے وقت میرے لئے وصیت کی ہے اس پر قاضی ابن شبرمہ نے امام صاحب سے دریافت فرمایا۔

”کیا آپ حلف اٹھا سکتے ہیں کہ آپ کے گواہوں نے صحیح صحیح شہادت دی ہے؟“
اس پر امام صاحب نے فرمایا۔

”میں چونکہ حاضر نہیں تھا لہذا مجھ پر حلف عائد نہیں ہوتا۔“
ابو شبرمہ نے (طنزاً) کہا:-

”فَقُلْتُ مَخَافَتِيكَ - تمہاری قیاس آرائیاں گمراہ کن ہیں۔“
امام صاحب نے فرمایا۔

”اگر کسی اندھے آدمی کا سر پھوڑ دیا جائے اور وہ گواہ اس مرافقہ کی شہادت بھی دے دیں تو کیا اس اندھے سے قسم لی جائے گی کہ آیا وہ سچی شہادت پیش کر رہا ہے؟ حالانکہ وہ بے چارہ دیکھ ہی نہیں سکتا تھا۔“
آخر کار ابن شبرمہ کو امام صاحب کے حق میں فیصلہ دینا پڑا اور وصیت کو نافذ کرنا پڑا۔

۲۔ ضحاک بن قیس خارجی — جس نے بنی امیہ کے عہد میں
دوسرا مناظرہ ایک خارجی سے۔
خروج کیا تھا۔ ایک مرتبہ کوفہ کی مسجد میں آیا اور امام صاحب سے کہنے لگا۔

”توبہ کیجئے۔“

امام صاحب نے پوچھا کس بات سے توبہ کروں؟
اس نے کہا ”تم نے حکمیں، کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اس سے توبہ کرو۔“
امام صاحب نے ارشاد فرمایا۔

”مجھے قتل کرنا چاہتے ہو یا بحث کرو گے؟“
اس نے کہا ”مناظرہ کروں گا۔“

پھر امام صاحب نے فرمایا:-

”اگر کسی امر میں ہماری رائے مختلف ہوگی تو ثالث کسے مانا جائے گا؟“
ضحاک نے کہا ”آپ جسے چاہیں ثالث مقرر کر لیں۔“

امام صاحب نے ضحاک کے اصحاب میں سے ایک شخص سے کہا ”تم ہمارے درمیان ثالث کی حیثیت سے بیٹھ جاؤ۔ اگر ہم کسی امر میں اختلاف کریں تو فیصلہ کر دینا۔“

پھر ضحاک سے پوچھا کیا تم رضا مند ہو کہ یہ شخص ہمارے درمیان ثالث ہو؟

ضحاک نے کہا ہاں! مجھے منظور ہے۔

امام صاحب نے فرمایا: بس تم نے خود ہی حکیم کو مان لیا، پھر مناظرہ کیا؟ آخر ضحاک لا جواب ہو کر رہ گیا!

روایت ہے کہ کوفہ میں ایک شخص حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر یہودیت کی تہمت لگایا کرتا تھا، علماء اسلام میں کوئی عالم بھی ایسا نہ تھا جو اسے لا جواب کر سکتا، یہ سن کر امام صاحب اس کے پاس تشریف لے گئے، اس نے دریافت کیا کیسے آنا ہوا؟ امام صاحب نے کہا ایک شخص کا پیام نکاح لے کر آیا ہوں۔

اس نے پوچھا کس کے لئے؟

امام صاحب نے کہا تمہاری لڑکی کے لئے۔

اس نے پوچھا کون شخص ہے؟

امام صاحب نے فرمایا نہایت شریف اور مالدار شخص ہے۔ حافظ قرآن اور تہجد گزار ہے، خوف خدا سے گریہ وزاری میں مصروف رہتا ہے سخی اور فیاض ہے۔ یہ سن کر اس نے کہا کہ ابو حنیفہ! یہ تو یہ اگر اس سے کم صفات کا آدمی ہو تو اسے بھی نامنظور نہیں کیا جاسکتا،

امام صاحب نے کہا یہ تو ٹھیک ہے، مگر ایک بات ہے۔

اس نے پوچھا: وہ کون سی بات ہے؟

حضرت امام صاحب نے بتایا کہ وہ یہودی ہے، پس اتنی سی بات ہے۔

وہ کہنے لگا: سبحان اللہ! تمہاری رائے ہے، یہودی سے اپنی لڑکی بیاہ دوں؟

امام صاحب نے پوچھا: تو پھر یہ پیام نامنظور ہے نہیں؟

اس نے کہا: بالکل نامنظور!

اب امام صاحب نے فرمایا:

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اپنی لڑکی یہودی حضرت عثمان سے بیاہ دی تھی!“

مطلب یہ کہ تم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو یہودی سمجھتے ہو حالانکہ آنحضرت کی صاحبزادی ان کے عقد میں تھیں، یہ سن کر اس شخص نے کہا۔

(۱) استغفر اللہ میں اپنے اس عقیدہ سے تائب ہوتا ہوں

اس قسم کے متعذر واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب مناظر میں نہایت لطیف
توجہیں کر لیا کرتے تھے اور سخت نازک موقعوں پر بھی اپنی بات کی ایسی توجیہ پیش کرتے کہ حاضرین ذہن
رہ جلتے یہاں تک کہ امام صاحب کی اس ذہانت کو دیکھ کر ابو جعفر المنصور نے ایک مرتبہ ان سے کہا۔
”تم بڑے حیلہ ساز معلوم ہوتے ہو۔“

واقعہ ہے کہ امام صاحب اپنی قوت فراست اور لوگوں کی ذہنیت سے واقفیت کی بنا پر جہل و مناظر
کی راہ نہایت آسانی سے طے کر لیا کرتے تھے، وہ مخاطب کے ذہنی رجحان کے مطابق اس پر گرفت کرتے
تھے اس طرح حق بات اس کے لئے گوارا بناتے اور آسانی سے منوالیتے تھے۔

امام صاحب طلب حق میں مخلص تھے اور یہی وہ صفت
اخلاص کی دولت اور اس کے برکات ہے۔ کمال تھی جس نے ان کے قلب و بصیرت کو منور کر رکھا
تھا کیونکہ جس شخص کا دل اخلاص کی دولت سے مالا مال ہو وہ خواہشات نفسانی اور خود غرضی سے بلند ہو کر
فہم مائل و بینہ کی سعی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے قلب میں اپنی طرف سے نور معرفت ڈال دیتا ہے جس سے
اس کے مدارک فہم روشن ہو جاتے ہیں اور اس کی عقل و فکر میں استقامت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ صحیح طور
پر ان سے آگاہ ہو جاتا ہے۔

مگر جو شخص معمولات کے پھندے میں گرفتار ہو اور حرص و ہوس کا غلام بن جائے وہ ہر قدم گمراہی
کے راستے پر اٹھاتا ہے اور اسے احساس تک نہیں ہوتا کہ معمولات کے پھندے میں گرفتار رہے یا مدارک
عقل سے کام لے رہا ہے؟

چنانچہ امام صاحب ہمیشہ ذاتی میلان سے بلند ہو کر صحیح بات کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے اور وہ
اس بات سے بے خبر نہ تھے کہ حکم فقہ، علم دین کا دوسرا نام ہے اور جس شخص پر اس کے ذاتی میلانات حاوی
ہوں وہ کبھی دین کے تقاضوں کو نہیں سمجھ سکتا۔

امام صاحب ہمیشہ اپنے آپ کو حق کا تابع رکھتے جہل و مناظرہ میں حق کا ساتھ دیتے ان کا مقابل
اگر حق بات کہتا تو بے تامل تسلیم کر لیتے۔

یہی وجہ تھی کہ امام صاحب اپنی رائے کو حق کا درجہ ہرگز نہیں دیتے تھے جو ہر قسم کے شک و شبہ
سے بالا ہو بلکہ فرمایا کرتے ہیں

”یہ میری رائے ہے اور میری دانشمندی بھی درست اور انسب ہے اگر کوئی شخص اس سے بہتر رائے پیش کرتا ہے تو پھر وہ رائے ادنیٰ ہے اور اقرب الی الصواب ہے۔“
ایک مرتبہ امام صاحب سے کسی نے کہا: ”ابو حنیفہ یہ تمہارا فتویٰ ہے، کیا واقعی یہ یقینی برحق ہے ہر طرح کے شک و شبہ سے بالا؟“

امام صاحب نے فرمایا: ”معلوم نہیں، ممکن ہے بالکل ہی غلط ہو۔“
امام زفر کہتے ہیں کہ ہم امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ہمارے ساتھ ابو یوسفؒ اور محمدؒ بھی ہوتے تھے اور ہم ان سے فقہ کے مسائل لکھ لیا کرتے تھے چنانچہ انھوں نے ایک بار روز ابو یوسفؒ سے فرمایا:۔

”یعقوب! ہر بات سن کر ضبط تحریر میں نہ لے آیا کرو، کیونکہ میری آج ایک رائے ہوتی ہے اور کل اس سے رجوع کر لیتا ہوں، کل ایک رائے قائم کرتا ہوں اور پھر اس سے رجوع کر لیتا ہوں، انا!“

طلب حق میں امام صاحب کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ جب مناظر کوئی صحیح حدیث پیش کرتا جس میں کسی قسم کے طعن کی گنجائش نہ ہوتی یا وحدت سند کے ساتھ صحابی کا فتویٰ بیان کرتا تو پاس حق کی خاطر فوراً اپنی رائے ترک کر دیتے اور اس حدیث یا فتویٰ کے مطابق مسامک و صغح کر لیتے تھے، چنانچہ روایت ہے

”ذہیر بن معاویہ سے مروی ہے کہ انہوں نے امام صاحب سے امانتِ عمر کے متعلق دریافت کیا امام صاحب نے کہا: ”اگر غلام فوجی نہیں ہے تو اس کی امان باطل ہے۔“ اس پر ذہیر نے کہا: ”اے امام الا حول نے فضل بن یزید الرقاسی سے حدیث بیان کی ہے کہ ہم دشمن کا مجاورہ کئے ہوئے تھے کہ دشمن کے پاس کسی نے امان نامہ لکھ کر پہنچ دیا تو وہ چلا آئے کہ تم نے ہمیں امان دے دی ہے، ہم نے کہا کہ امان دینے والا تو ایک غلام ہے، انہوں نے کہا کہ ہم تو تمہارے درمیان غلام آقا کی تمیز ہی نہیں پاتے چنانچہ ہم نے یہ واقعہ حضرت عمرؓ بن الخطابؓ کی خدمت میں لکھ کر بھیج دیا تو حضرت عمرؓ نے لکھا:۔“
”غلام کی امان کو صحیح رکھا جائے۔“

یہ سنکہ امام صاحب ساکت ہو گئے اس کے بعد میں کوفہ سے دس سال تک باہر رہا پھر دس سال کے بعد آکر حب میں نے امان عہد کے بارے میں امام صاحب سے فتویٰ دریافت کیا تو عاصم کی روایت کے مطابق مجھے جواب دیا گیا اپنی پہلی رائے سے رجوع کر چکے تھے، میں نے سمجھ لیا کہ امام صاحب نقل کے تابع ہیں۔۔۔۔۔ اسی طرح ایک مرتبہ کسی نے امام صاحب سے کہا کہ تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت کرتے ہو تو امام صاحب نے جواب دیا۔

”ایسے شخص پر اللہ کی لعنت ہو جو آنحضرت کی حدیث کی مخالفت کرے۔
اللہ تعالیٰ نے انہی کے ذریعہ تو ہمیں عزت بخشی ہے اور انہی کے باعث عذاب جہنم سے بچا ہوا ہے۔“

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ و دین کے معاملہ میں امام صاحب سرایا اخلاص تھے، اس اخلاص کی بدولت۔۔۔ باوجود وسعت عقل کے۔۔۔ دوسروں کی آراء قبول کرنے میں تعصب نہیں برتتے تھے بلکہ ان کے صحیح ثابت ہونے پر نہایت وسعت قلب کے ساتھ قبول کر لیتے تھے۔
تعصب ہمیشہ ان لوگوں میں پیدا ہوتا ہے جن کے مشاعر، ان کے افکار پر غالب ہوں یا کسی اعصابی مرض میں مبتلا ہوں اور ان کے فکر و نظر کا دائرہ تنگ ہو، مگر امام صاحب ان سب کمزوریوں سے بالائے سطح ان کے عقلی نفس و اعصاب کی کمزوریوں پر غالب تھے، طلب حق میں نہایت مخلص اور خدا سے ڈرنے والے تھے، خطائے نفس کے ہمیشہ معترف رہتے، سلا

امام صاحب کی شخصیت اور ہیبت۔۔۔ ان صفات کے علاوہ امام صاحب میں ایک اور خوبی تھی جو ان سب صفات پر بالا تھی، شاید یہی خوبی ان تمام صفات کا منظر حق اور وہ تھی ان کی باوقار اور بھاری بھر کم شخصیت، نفوذ اور مہابت، انہیں اللہ تعالیٰ نے کچھ اس طرح کی روحانی قوت و ولایت کی تھی کہ انسان یہ یک نظر ان کی طرف مائل ہو جاتا تھا۔ ان کے تلامذہ کا حلقہ وسیع تھا، امام صاحب ان پر اپنی رائے مسلط نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے مذاکرہ کرتے اور کبار تلامذہ کی آراء معلوم کر کے ان پر اس طرح تنقید کرتے جس طرح ایک سطح کے علماء باہم کیا کرتے ہیں

آخر کار ایک رات قائم ہو جاتی اور سب خاموشی سے اسے تسلیم کر لیتے مگر کبھی بعض تلامذہ اپنی رائے پر قائم رہتے مگر ہر حالت میں امام صاحب کی شخصیت ممتاز رہتی اور اس اختلاف سے وہ ذرا متاثر نہ ہوتے۔

چنانچہ امام صاحب کے ایک ہم عصر سرین کرام ان کی مجلس تدریس کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں: ۱
 ۲ «ان کے تلامذہ صبح کی نماز پڑھتے ہی اپنے ضروریات میں مشغول ہو جاتے ہیں۔
 فارغ ہو کر امام صاحب کے پاس جمع ہو جاتے کوئی سوال کرتا، کوئی مناظرہ اس بحث میں ان کی آوازیں بلند ہو جاتیں، لیکن اس پر سکون شخصیت کا دیدہ بہ بالا آخر سب کو خاموش کر دیتا، اگلے صبح»

امام صاحب کے صفات عالیہ ۳ امام صاحب کے یہ چند صفات ہیں جن میں سے بعض فطری اور بعض کسبی تھے، جنہیں انہوں نے ریاضت شاقہ سے عادت بنالیا تھا یہی صفات ان کی شخصیت کی کلید اور منظر تھے اور ان کی بدولت ان کا روحانی تغذیہ ہوتا رہتا تھا، گویا یہ صفات ان کی روح کے لئے بمنزلہ اس سامان کے تھے جو جسم کا مایہ حیات ہے، امام صاحب اپنے دور شیوخ اور زمانہ کے تجارب سے غذا حاصل کرتے اور اپنے فکر و رائے کی مدد سے اسے نئے اسلوب سے قائم رکھتے، جس کا نفوس اور تسلوں پر گہرا اثر نظر آتا ہے اپنی صفات کے باعث امام صاحب اپنے حلقہ اثر پر چھپائے ہوئے تھے اور لوگ ان کی تحسین و ستائش پر مجبور تھے اور حاسد حسد سے جل کر ان کے حسن سیرت اور کردار پر طعن و تعریف کرتے رہتے تھے۔ ۴

تشکیل سیرت کے عناصر (۲)

امام ابو حنیفہ اور صحابہ سے کسب علم

صحابہ سے امام صاحب کے مرئیات پر محاکمہ و تبصرہ

کسب و تحصیل علم :- کے اپنی تحصیل علمی کے بارے میں امام صاحب ارشاد فرماتے ہیں :-

”میں علم و فقہ کے معدن میں رہا ہوں۔ وہاں میں اہل علم سے استفادہ کرتا رہا ہوں۔ آخر کار وہاں کے فقہاء میں سے ایک فقیہ کو خاص کر لیا گیا۔“

امام صاحب نے یہ چند الفاظ اپنی علمی تربیت اور فقہی دراسات سے متعلق فرمائے ہیں جبکہ ابھی وہ مسند افتاء پر جلوہ فرور نہیں ہوئے تھے،

ان الفاظ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے اعلیٰ درجہ کے علمی ماحول میں تربیت پائی تھی اور اس مرکز میں جس قدر علما و فقہا موجود تھے سب کی مجلسوں میں حاضر ہوئے، ان سے استفادہ کیا۔ ان کے مناہج بحث سے واقفیت پیدا کی اور آخر کار ان میں سے ایک فقیہ کو جس کی ذات میں اپنے علمی جذبات کی تسکین کا سامان پایا، مختص کر لیا۔ مگر اس اثنا میں دوسرے علماء سے بھی استفادہ کا سلسلہ جاری رہا اور باقاعدہ طور پر تحصیل علم میں مشغول رہے۔

تمام روایہ اس امر پر متفق ہیں کہ امام صاحب حماد بن ابی سلمان کے خصوصی شاگرد ہیں جو اپنے دور میں عراقی مدرسہ فقہ کے شیخ تھے مگر اس اثنا میں دوسروں سے بھی اخذ و کسب سے دریغ نہ کیا خصوصاً حماد کی وفات کے بعد جب امام صاحب کوفہ کے اموی گورنر ابن ہبیرہ کی وجہ سے ہجرت

کر کے حرمین چلے گئے تو وہاں کے علماء و فقہاء سے استفادہ میں برابر مشغول رہے ۔
یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے سوانح نگار حماد کی شاگردی کے علاوہ بہت سے اور شیوخ
کا بھی ذکر کرتے ہیں جن سے امام صاحب استفادہ کرتے رہے ۔ مگر قبل اس کے کہ ہم امام صاحب کے
اساتذہ اور شیوخ کے ذکر پر متوجہ ہوں جو اپنے مخصوص انجانات اور رجانات فقیہہ کے حامل تھے تین امور کا
ذکر بسا ضروری ہے :-

۱۔ امام صاحب کے اساتذہ شیعہ شیوخ بھی تھے :- مختلف مشرب اور مسلک کے
تھے ۔ وہ خصوصیت کے ساتھ کسی ایک گروہ یا طبقہ اہل الرائے سے تعلق نہیں رکھتے
تھے ۔

۲۔ بعض ان میں سے فقہائے حدیث تھے اور بعض وہ بھی تھے جو تفسیر قرآن میں حضرت عبداللہ بن
عباس کے شاگرد تھے ۔

۳۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں امام صاحب تقریباً چھ برس تک مقیم رہے ۔ اس
اثناء میں یہ ناممکن ہے کہ ان جیسا صاحب فہم و ادراک شخص حضرت ابن عباس کے علوم اور فقہ قرآنی کو وہاں
کے تابعین یا ان کے تلامذہ سے حاصل کرنے پر متوجہ نہ ہوا ہو ۔

۴۔ علاوہ ازیں عراق میں جن فقہاء سے امام صاحب مستفید ہوتے رہے ہیں ان میں اکثر شیعہ
تھے ۔ بعض کا تعلق فرقہ کثانیہ کے ساتھ تھا اور بعض زیدیہ عقیدے کے تھے اور کچھ امامیہ اور کچھ امامیہ
اثنا عشری اور کچھ کا تعلق اسماعیلی فرقہ سے بھی تھا ۔

ان سب شیوخ کے فضل و کمال اور شخصیت سے امام صاحب نے کچھ نہ کچھ اثر قبول کیا ، اگرچہ محبت
آل نبیؐ کے سوا یہ تاثر کسی اور پہلو سے ظاہر نہیں ہوتا ۔

۵۔ عراق میں مختلف اصحاب کے اسم کی تحصیل علمی کی مثال اس شخص کی سی ہے جو مختلف عناصر سے
غذا حاصل کرتا ہے اور ان سے اس کا قوام حیات تیار ہوتا ہے ۔ پھر ان عناصر کا اثر اس کے جسم پر
نمایاں ہوتا ہے ، اسی طرح امام صاحب ان مختلف عناصر سے روحانی غذا حاصل کرتے رہے ۔ پھر وہ
فکر جدید اور رائے توہم کی دولت سے مالا مال ہو کر پردہ نمود پر ابھرے جو ان تمام عناصر سے مختلف
تھی مگر ان کی تمام خوبیاں اس میں موجود تھیں ۔

۶۔ امام صاحب نے تحصیل علم کا دامن اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک صحابہ کرام کے

فتاویٰ کا پورا پورا علم حاصل نہ کر لیا، چنانچہ خلیفہ بغدادی لکھتے ہیں :-
 ”ایک روز امام صاحب منصور کے پاس تشریف لے گئے، ان کے پاس عیسیٰ بن موسیٰ بھی موجود تھے انہوں نے امام کو دیکھ کر خلیفہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا :-

”یہ آج دنیاۓ اسلام کے سب سے بڑے عالم ہیں۔“

اس پر منصور نے امام صاحب سے پوچھا :-

”نعمان! تم نے کن کن لوگوں سے علم حاصل کیا ہے؟“

امام نے جواب دیا :-

”حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ (بن مسعود) کے اصحاب سے اور حضرت ابن عباسؓ کی زندگی میں رشتے زمین پر ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہ تھا۔“

منصور نے کہا :-

”پھر تمہارے علم و فضل کا کیا کہنا ہے؟“

امام صاحب اور تحصیل فتاویٰ اصحابہ :-
 امام صاحب نے ان جلیل القدر اصحابہ کے فتاویٰ حاصل کئے

اور ان کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصحابہ کرام کے فتاویٰ کے تتبع اور جستجو میں برابر لگے رہتے تھے یا کم از کم یہ تو بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ وہ فتوے امام صاحب کو ان تابعین کے توسط سے حاصل ہوئے تھے جن سے امام صاحب کو ملاقات کا شرف حاصل تھا کیونکہ امام صاحب نے براہ راست ان اصحابہ کے تلامذہ سے وہ علوم حاصل کئے تھے۔

امام صاحب نے جن اصحابہ کرام کے فتاویٰ حاصل کئے یہ وہ اصحابہ تھے جنہیں کتاب و سنت سے بہرہ وافر عطا ہوا تھا اور اجتہاد و فکر کی دنیا میں مستقل تفکر کے حامل تھے، اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام نے جب علل احکام کو سمجھنا اور اشیاء کو دوسرے اشیاء پر قیاس کرنا شروع کیا ہوگا تو ان فتاویٰ کا ان کے دل پر کتنا گہرا اثر ہوگا جبکہ خود فلسفیانہ

طبیعت اور ثروت نگاہی رکھتے تھے۔

امام صاحب کو صحابہ سے ثروت لقا حاصل تھا :- کتب مناقب تقریباً اس امر پر متفق ہیں کہ انہیں چند صحابہ کا ثروت روئے اور ان سے ملاقات کی سعادت حاصل ہو چکی تھی۔

بلکہ بعض تو کہتے ہیں کہ امام صاحب نے ان سے احادیث بھی روایت کی ہیں، لہذا امام صاحب تابعین کی صف میں قطعاً شامل تھے اور یہ ثروت امام صاحب کے معاصرین فقہاء
سفیان ثوری، اوزاعی، امام مالک وغیرہم میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں ہوا۔

اس امر پر بھی تمام رواۃ متفق ہیں کہ جو صحابہ کرام پہلی صدی ہجری یا سترہ کے بعد تک زندہ رہے مثلاً حضرت انس بن مالک متوفی ۹۳ھ، عبداللہ بن ابی اوفی متوفی ۸۷ھ، واثلہ بن الاسقع متوفی ۵۸ھ، ابو الطیف، سہل بن سعد متوفی ۸۸ھ اور عامر بن واثلہ متوفی ۱۳۰ھ وغیرہم، وہ صحابہ کرام تھے جن سے حضرت امام صاحب کو ثروت ملاقات حاصل تھا۔

مگر ان صحابہ سے روایت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض علماء روایت کو ثابت کرتے ہیں، اور ان احادیث کو بھی ذکر کرتے ہیں جو امام صاحب نے ان صحابہ سے روایت کیں۔ مگر طبقہ محدثین کے اہل فن ان اسانید کی تضعیف کرتے ہیں جن کے ذریعہ امام صاحب روایت کرتے ہیں، گو وہ روایات دوسرے صحیح اسانید سے بھی ثابت ہیں۔ چنانچہ جو احادیث امام صاحب نے صحابہ سے روایت کی ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں :-

صحابہ سے امام صاحب کے مرویات :-

۱۔ ملاحظہ ہو المناقب للامام ص ۲۲ ج ۱، ونخیرات الحسان ص ۲۲ و تبیض الصیفہ از سیوطی ص ۶

۱۱:- مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا، وَلَوْ كَفَصْحَصِ قِطَاعَاتِ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ

یعنی جس نے رضائے الہی کے لئے مسجد بنوائی گو وہ قِطَاعِ جانور کے ٹھوسندہ کے برابر کیوں نہ ہو، اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک مکان بنا دے گا۔

۱۲:- دَعَا يَدْرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ

یعنی مشتبہ امور کو چھوڑ کر وہ کام کرو جن کے بارے میں کسی قسم کی غلط محسوس نہ کرو۔

۱۳:- إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِغَاثَةَ الْإِهْفَانِ

یعنی مصیبت زدہ کی مدد کرنے کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔

۱۴:- طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

یعنی ہر مسلمان پر علم حاصل کرنا ضروری ہے

۱۵:- الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلُهُ

یعنی بھلائی کی طرف راہنمائی کرنے والے کو بھی بھلائی کرنے والے کے برابر

ثواب ہوتا ہے۔

۱۶:- لَا تَطْهَرُ الشَّمَانَةُ إِلَّا بِخَبَرِكَ فَيُعَايِنُكَ اللَّهُ وَيُنَالِيكَ

یعنی اپنے مسلمان بھائی کی مصیبت پر خوشی کا اظہار نہ کرنا بہت مہمان ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے عافیت بخش دے اور تمہیں اس مصیبت میں مبتلا کر دے۔

امام صاحب کی روایت کردہ حدیثوں پر بحث :- کہ امام صاحب کو بعض

صحابہ سے شرف ملاقات تو ضرور حاصل تھا مگر انہوں نے ان سے کوئی روایت نہیں کی کیونکہ ملاقات کے وقت وہ سن شعور کو نہیں پہنچے تھے کہ روایت کر سکتے اور پھر انہوں نے ہوش نسنبھاتتے ہی کاروبار شروع کر دیا تھا، چنانچہ سن بلوغ کے بعد امام شعبی

نے حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو کتب مذکورہ

کے نصیحت کرنے پر انہوں نے علم کی تحصیل شروع کی پہلا

اور جن روایات کا براہ راست صحابہ کرام سے روایت کرنا بیان کیا جاتا ہے، ان کے اسانید میں کوئی نہ کوئی کذاب یا ضعیف راوی پایا جاتا ہے اور امام صاحب کے تلامذہ — امام ابو یوسف، محمد، عبد اللہ بن المبارک، زعفران وغیرہم — میں کسی نے ان روایات کو اپنے مصنفات میں درج نہیں کیا ہے۔ اگر وہ روایات ان کی نظر میں صحیح ہوتے تو یہ لوگ قطعاً انہیں اہمیت دیتے بلکہ ان روایات کو امام صاحب کے آثار میں نہایت اہتمام سے ذکر کرتے کیونکہ یہ تو ان کی دلچسپی کا کام تھا۔

ایک تحقیقی بحث

کیا امام ابو حنیفہ تابعی تھے؟

تابعیت کے مسئلہ پر بحث :- ہم بھی اسی رائے کی طرف مائل ہیں کہ معتمد صحابہ سے ان سے انہوں نے روایت نہیں کی۔

لیکن سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آیا ان کا شمار تابعین کے زمرہ میں ہو سکتا ہے یا

نہیں؟

تابعی کی تعریف میں علمائے فن مختلف ہیں۔ بعض وہ ہیں جن کے نزدیک صرف صحابی ملاقات ہی کافی ہے اور اس سے روایت کرنا شرط نہیں ہے۔

اس تعریف کے مطابق امام صاحب بلاشبہ تابعین کی صف میں شمار ہو سکتے ہیں لیکن اگر تابعی کی تعریف روایت و لقاء کے علاوہ صحابی کی صحبت اور اس کے تلقین بھی شرط ہو تو پھر امام صاحب کا شمار تابعین میں صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان کی مرویات کو صحیح تصور کر لیا جائے۔

صحابہ کرام سے روایت میں تابعین سے امام صاحب کی ملاقات اور روایت :- تو اختلاف ہو سکتا ہے مگر تابعین سے ان کی لقاء و مجالست اور دراست و روایت پر تمام علما متفق ہیں اور اس میں کسی قسم کے شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ امام صاحب کی عمر اور سن کو پیش نظر رکھا جائے تو اس

خیالی کی تائید ہوتی ہے اور یہ باد رکرنے کے معقول وجوہ ہیں کہ امام کی لقا اور اخذ و ردایت کا معاملہ بالکل صحیح ہے!

منہج کرام کے منہج فکر :- جن تابعین سے امام صاحب نے اخذ و روایت کا سلسلہ جاری رکھا ہے، وہ کسی ایک خاص منہج فکر کے حامل نہیں تھے بلکہ مختلف علمی اور فکری رجحانات کے حامل تھے۔

شعبی پر نقل و روایت کا ذوق غالب تھا لیکن امام صاحب کے اکثر شیوخ رائے و قیاس کے سلسلہ میں مشہور تھے۔ امام صاحب نے عکرمہ اور نافع سے بھی علوم حاصل کئے، جو علی الترتیب حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے علوم کے حامل تھے۔ ان کے علاوہ عطاء بن ابی رباح فقیہ مکہ بھی ان کے شیخ تھے جن کی صحبت میں امام صاحب کافی مدت تک رہے، اور تفسیر و حدیث میں ان سے مذاکرہ کرتے رہے، چنانچہ ابن عبدالبر الانفا میں لکھتے ہیں :-

”امام صاحب کہتے ہیں کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا کہ آیت کریمہ :-
وَ اتَيْنَاكَ الْهَدْيَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

کے متعنے کیا ہیں تو انہوں نے فرمایا :-

کہ ان کے اہل و عیال دے دیتے اور ان جیسے اور بھی دیتے ،
اس پر میں نے اعتراض کیا کہ جو شخص کسی شخص کی اولاد سے نہ ہو کیا وہ اس کے
ساتھ ملحق ہو سکتا ہے ؟

عقل نے کہا تمہارا اس کے متعلق کیا خیال ہے ؟
میں نے جواب میں کہا :-

عطا اللہ خاں! (عطا کی کنیت)، یہاں اہل کے ہجر اور ان جیسے دوسرے ہاجر مراد ہیں۔
عطا نے کہا یہ صحیح مسلم ہوتا ہے، واللہ اعلم؟

اس روایت کو صحیح مان لینے سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں :-

ایک یہ کہ امام صاحب عطا بن ابی رباح کے حلقہ درس میں رہے اور ان سے استفادہ کرتے رہے اور یہ طرز عمل حضرت حماد سے نکلنا اور ان سے بالالتزام استفادہ کرتے رہنے کے منافی نہیں ہے کیونکہ عطا بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ تک زندہ رہے اور اس اثنا میں امام صاحب حج کے لئے مکہ مکرمہ جاتے اور وہاں کے علما سے مذاکرات بھی کرتے رہے جیسا کہ ہم سابقہ صفحہ میں بیان کر چکے ہیں۔

دوسرے یہ کہ امام صاحب مکہ میں علم تفسیر قرآن کے حصول سے زیادہ دلچسپی لیتے تھے کیونکہ مکہ مکرمہ کا مکتب علوم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علوم کا دارث تھا اور حضرت ابن عباس علوم قرآن اور خاص طور پر ناسخ و منسوخ کے یگانہ دیکتا عالم تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کے اساتذہ

امام صاحب کے شیوخ کا اجمالی تذکرہ

اب ہم امام صاحب کے اساتذہ شیوخ کا کچھ تفصیلی تذکرہ کرتے ہیں جن کے واسطے علم سے امام صاحب وابستہ رہے۔

ہم یہ بھی بتائیں گے کہ امام صاحب کے یہ شیوخ کس قسم کے فکری رجحان کے حامل تھے تاکہ یہ بات واضح طور پر سامنے آجائے کہ علم کے جن سرچشموں سے امام صاحب سیراب ہوئے ان کے آبِ صافی کا ذائقہ کیسا تھا اور جن گھاٹوں پر وہ وارد ہوا کرتے تھے ان کی لذت کیا تھی تاکہ امام صاحب کی فقہی ثقافت کے تمام گوشے واضح ہو جائیں اور فکر کے سامنے آجائیں :

امام صاحب کے اساتذہ (۱۱)

حماد بن ابی سلیمان الأشعری

وارث علوم عبد اللہ بن مسعود و علی ابن ابی طالبؑ

امام شعبیؒ کا شاگرد و رشید :- حضرت حماد بن ابی سلیمان کی ہے یہ ابراہیم بن ابی موسیٰ الأشعری کے آزاد کردہ غلام تھے اس لئے نسبت ولا کے لحاظ سے انہیں اشعری کہا جاتا ہے۔ انہوں نے کوفہ میں تربیت حاصل کی اور ابراہیم نخعی سے علم فقہ حاصل کیا اس بنا پر وہ ابراہیم نخعی کی آرا کو سب سے زیادہ جانتے تھے۔

حضرت حمادؒ میں فوت ہوئے، فقہ میں وہ صرف ابراہیم نخعی کے شاگرد ہی نہیں تھے بلکہ ساتھ ساتھ امام شعبی کے علوم فقہیہ کے بھی حامل سمجھے جاتے تھے اور ابراہیم نخعی اور شعبیؒ نے علقمہ بن قیس اور مسروق بن الاعدع سے تحصیل علم کی تھی اور ان تینوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود اور علی بن ابی طالبؑ جیسے جلیل القدر صحابہ سے براہ راست استفادہ کیا تھا۔ جن کے علوم کے اہل کوفہ وارث سمجھے جاتے تھے۔

ان ہر دو صحابہ اور ان کے تلامذہ کے فتاویٰ ہی پر کوفی فقہ کی عبارت قائم تھی، چنانچہ فقہ کے اس عظیم الشان درثہ کو حماد نے ابراہیم نخعی اور شعبی سے حاصل کیا مگر ان پر ابراہیم نخعی کی فقہ یعنی اہل الرائے کا رنگ غالب تھا، کیونکہ شعبیؒ کو عراق میں رہتے تھے مگر ان کا زیادہ تر رجحان فقہائے ائمہ کی طرف تھا وہ اہل الرائے کی فقہ کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے

حماد کی درس گاہ سے استفادہ :- حضرت امام صاحب نہایت التزام

سے استفادہ کرتے رہے اور اہل عراق نے جو علوم حماد سے حاصل کئے وہ دراصل حضرت علیؑ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی فقہ کا جوہر اور خلاصہ تھا۔

شاہ ولی اللہ کی تصریحات :- یہاں تک کہ شاہ ولی اللہ فقہ حنفی کا اصل سرچشمہ ہی ابراہیم نخعی کے اقوال کو قرار دیتے ہیں، چنانچہ

ارشاد فرماتے ہیں :-

«امام صاحب ابراہیم اور ان کے امتدان کے مذہب کے پابند تھے اور تدریس کے سوا ابراہیم نخعی کے مذہب سے تجاوز نہیں کرتے تھے، ابراہیم نخعی کے مذہب کی تفسیر میں امام صاحب کی ہستی مسلمہ تھی۔ جوہ تخریج پر غائر نظر رکھتے تھے، اور فردخ پر کامل توجہ دیتے تھے۔ اگر اس بات کی حقیقت کو جاننا مقصود ہو تو پہلے کتاب الآثار جامع عبدالرزاق اور مصنف ابی بکر بن شیبہ سے ابراہیم نخعی کے اقوال جمع کئے اور پھر امام صاحب کے مذہب سے ان کا موازنہ کیجئے تو ان کے باہین باہین تھائے چند مقامات کے کامل اتحاد و الطابق نظر آئے گا، اور ان چند مواضع میں بھی امام صاحب نے فقہائے کونہ کے مسلک سے خروج نہیں کیا۔»

شاہ صاحب کی اس تصریح میں گو کچھ مبالغہ ہے تاہم یہ بات یقینی ہے کہ امام صاحب کا حماد کی صحبت میں رہنا اور حماد کا ابراہیم نخعی کی فقہ کا سب سے بڑا عالم ہونا اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ امام صاحب کی فقہ کا سب سے بڑا سرچشمہ اور ذریعہ فقہ ابراہیم نخعی تھی جس کے حماد وارث سمجھے جاتے تھے، چنانچہ اگر حنفی مذہب کی کتب شمار کا وقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت بڑی آسانی سے نظر کے سامنے آجائے گی،!

امام صاحب کے اساتذہ (۱۲)

حضرت عطاء بن رباح

فقہ مدینہ اور حدیث رسول کا مجمع البحرین

امام صاحب مکہ میں گذشتہ اوراق میں ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحب حماد سے وابستگی اور تلمذ کے باوجود دوسرے شیوخ سے بھی کسب فیض کرتے تھے چنانچہ حماد کی وفات کے بعد بھی درس و تحصیل اور تعلیم و تعلم میں برابر مشغول رہے۔ وہ اس سلسلہ میں دیگر علمائے کی طرح اس قول پر حائل تھے :-

”اصل عالم تو وہ ہے جو ہمیشہ طلب علم میں مشغول رہے۔ جو شخص یہ سمجھے کہ مجھے طلب علم کی ضرورت نہیں ہے وہ عالم نہیں ہے بلکہ جاہل ہے۔“

ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ امام صاحب موسم حج کے موقع پر مکہ مکرمہ جایا کرتے تھے، اور جب تک بیت اللہ میں مقیم رہتے، عطاء بن ابی رباح سے کسب فیض کرتے رہتے، اور یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے پچپن حج کئے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد ہر سال سفر حج کیا کرتے تھے، گو ہمارے نزدیک یہ تعداد یقینی نہیں ہے مگر اس سے یہ تو ضرور سمجھا جاسکتا ہے کہ امام صاحب جس طرح مناسک حج ادا کر کے تقویٰ کی دولت حاصل کرتے تھے اسی طرح اس سفر کو حدیث و فتاویٰ اور علوم دینی حاصل کرنے کا بھی ذریعہ سمجھتے تھے :-

مکہ مکرمہ میں امام صاحب عطاء سے حضرت ابن عباس کے علوم قرآن حاصل کرتے تھے جو انہوں

نے عکرمہ مولیٰ ابن عباس سے حاصل کئے تھے اور یہ عکرمہ علوم ابن عباس کے حامل سمجھے جاتے تھے چنانچہ حضرت ابن عباس کے صاحبزادے علی بن عبد اللہ بن عباس نے جب عکرمہ کو چار ہزار دینار میں فروخت کر دیا تو حضرت ابن عباس نے تاسف سے فرمایا :-

”کتنے دکھ کی بات ہے بیٹے کہ تم نے اپنے باپ کے علوم چار ہزار میں فروخت کر دیئے

پھر مشتری سے واپسی کا مطالبہ کیا چنانچہ خریدار نے واپس دے دیا۔“

امام صاحب نے حضرت عمر اور عبد اللہ بن عمر کے علوم نافع مولیٰ ابن عمر سے حاصل کئے، اس طرح

انہوں نے ایک جانب تو مدرسہ کوفہ کی وساطت سے ابن مسعود اور حضرت علیؓ کے علوم حاصل کر لئے دوسری طرف دیگر تابعین کی وساطت سے حضرت عمرؓ اور ابن عباسؓ کے فتاویٰ اور تفسیر اقوال کا ذخیرہ جمع کر لیا۔

امام صاحب کے اساتذہ (۳)

زید بن علی

ائمہ شیعہ میں سے امام صاحب کے استاد عالی مقام

حماد اور ابو حلیفہ کا فرق :- گذشتہ اوراق میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حماد نے فقہ اسلامی کو مختلف مناظر سے حاصل کیا تھا۔ یعنی وہ مختلف فقہی رجحانات سے ماخوذ تھی۔ بائیں ہمہ ان پر اہل الرائے کا اثر غالب تھا، اور وہ ان کی تفکیر سے اتنے زیادہ متاثر تھے کہ شیخ اہل الرائے کے خطاب سے یاد کئے جاتے تھے۔ اس کے برعکس امام صاحب صرف انہی فقہاء امام صاحب شہید حب آل رسول تھے :- یہ اکتفا نہیں کیا بلکہ ائمہ شیعہ سے بھی ذوق شوق اور عقیدت کے ساتھ اخذ و استفادہ کیا بلکہ اہل بیت کی حمایت میں متعدد مرتبہ قابل تحسین موقف اختیار کیا جس کی بنا پر سن کہولت میں حکومت کی طرف سے ان پر عتاب نازل ہوا اور آخر کار حتی کے ساتھ تسک اور نہایت بے نیازی کی حالت میں عترة نبوی کی محبت میں مقام شہادت حاصل کیا۔

ائمہ شیعہ سے تلمذ :- ان ائمہ میں سے امام صاحب نے زید بن علی، محمد الباقدر اور ابو عبد اللہ بن حسن سے استفادہ کیا جو عظیم و فقہ میں اسخ تھے۔ چنانچہ امام زید بن علی زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ و متوفی ۱۲۲ھ محدث علوم و فنون ائمہ کے ماہر تھے، قرأت، علوم قرآنیہ، فقہ، علم عقائد و فقہاء اور کلامیہ، انہیں پورا عبور حاصل تھا حتیٰ کہ معتزلیہ انہیں اپنے شیوے میں شواہر کرتے تھے۔

کہتے ہیں کہ امام صاحب قناتر دو سال تک ان سے اخذِ علوم کرتے رہے چنانچہ المودہ فی النضیہ میں ہے کہ امام صاحب فرماتے ہیں :-

” میں نے زید بن علی کو اور ان کے دو ستر افراد خاندان کو دیکھا۔ مگر میں نے ان سے زیادہ فقیہ، زیادہ فصیح و بلیغ اور حاضر جواب کسی کو نہیں پایا ، حقیقت یہ ہے کہ علم میں ان کی کوئی مثال نہیں تھی “

اس میں شک نہیں کہ امام صاحب کو زید بن علی سے اتفاق حاصل تھی مگر انہوں نے ان کی خدمت میں رہ کر باقاعدہ تحصیل نہیں کی بلکہ مشافعت ملاقاتوں کے دوران میں ان سے استفادہ کرتے رہے : لا

امام صاحب کے اساتذہ (۴)

امام محمد الباقربین علی زین العابدین

علم و فضل اور فہم و حدیث کا عالم اہل

امام ابو حنیفہؒ کا رابطہ متعلق :- یہ زید رضی اللہ عنہ کے بھائی تھے، انہوں نے زید سے قبل وفات پائی، یہ ان اللہ امامیہ سے ہیں جن کی امامت پر اثنا عشریہ اور اسمعیلیہ متفق ہیں اور یہی امامیہ کے دو بڑے فرقے ہیں :-

انہوں نے چونکہ علم و فضل میں بہت زیادہ وسعت حاصل کر لی تھی، اس لئے یہ باقر کے نقب سے مشہور ہوئے۔ گواہی بیت سے تھے مگر خلفائے ثلاثہ کا کبھی برے الفاظ سے تذکرہ نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ ایک مرتبہ ان کی مجلس میں بعض عراقیوں نے خلفائے ثلاثہ کی شان میں کچھ گستاخی کی تو اس پر امام باقرؑ بہت برہم ہوئے اور تہسید آمیز لہجہ میں فرمایا :-

”کیا تم ان عہدسہین سے ہو جو اپنے دیس سے نکالے گئے اور جن کا مال چھین لیا گیا؟“

انہوں نے کہا: ”نہیں“

امام باقرؑ نے دوبارہ دریافت فرمایا :-

” پھر کیا تم ان لوگوں میں سے ہو جنہوں نے مہاجرین اور اہل ایمان کو
پناہ دی تھی ؟“

اس کا بھی عراقیوں نے جواب نفی میں دیا

امام باقرؑ نے فرمایا :-

” تم ان لوگوں سے بھی نہیں ہو جو ان دونوں گروہوں کے بعد آئے اور وہ اللہ
تعالیٰ سے اپنے بھائیوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں جنہوں نے ایمان میں ان سے
سبق کی اور گزر گئے ، جاؤ میرے پاس سے چلے جاؤ اللہ تعالیٰ تم سے دور رکھے۔ تم
اسلام کا زبانی اعتراف کرتے ہو مگر اہل اسلام سے نہیں ہو۔“

امام باقرؑ نے سلام میں وفات پائی

امام باقرؑ سے امام ابو حنیفہ کا مناظرہ :- کہ ان سے امام صاحب کی پہلی ملاقات مدینہ طیبہ

میں ہوئی۔ اس وقت امام صاحب نو جوان ہی تھے مگر قیاس درائے میں مشہور ہو چکے تھے۔ عروہ
ہے کہ اس ملاقات میں امام محمد الباقی نے امام صاحب سے فرمایا :-

” سنا ہے تم نے میرے جد امجد (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین اور احادیث نبوی
کو قیاس سے بدل ڈالا ہے ؟“

یہ سن کر امام صاحب نے جواب دیا :-

” معاذ اللہ (بھلا ایسی جرأت کر سکتا ہوں ؟)“

امام باقرؑ نے کہا :-

” درست یہی ہے کہ تم نے دین کو تبدیلی کر ڈالا ہے !“

اس پر امام صاحب نے عرض کیا :-

” آپ اپنی جگہ پر عزت سے تشریف فرما رہیے اور میں آپ کے سامنے اور

ایتریم سے بیٹھا رہوں گا ، کیونکہ میرے دل میں آپ کا وہی احترام اور

اے ابن البرازی نے ان کا سن وفات ۱۱۷ھ نقل کیا ہے۔ مگر صاحب الکامل نے ۱۱۷ھ ہی

لکھا ہے (مصحف)

اور مقام ہے جو آنحضرتؐ کی زندگی میں صحابہ کرامؓ کے دل میں آنحضرتؐ کا
تھا؟

چنانچہ وہ تشریف فرما ہو گئے اور حضرت امام صاحب نہایت ادب و احترام سے
دورانوں کے سامنے بیٹھ گئے، جس طرح ایک شاگرد استاد کے سامنے بیٹھتا ہے۔
پھر امام صاحب نے عرض کیا :-

”میں جناب سے تین باتیں دریافت کرتا ہوں ان کا مجھے جواب مرحمت ہو؟“
سوال ۱۔ مرد کمزور ہے یا عورت؟

امام محمد الباقی نے جواب میں فرمایا :-
”عورت، — عورت کمزور ہے۔“

پھر امام صاحب نے پوچھا :-
”سیرت کے ترکہ میں عورت اور مرد کے حصے کیا ہیں؟“
امام باقرؑ نے جواب دیا :-

”عورت کا ایک اور مرد کے دو حصے ہیں؟“

اس کے بعد امام صاحب نے عرض کیا :-

”یہ ہے آپ کے جدِ امجد کا مذہب، اگر میں قیاس سے فتویٰ دیتا تو قیاس کا
تقاضا تو یہ تھا کہ عورت کو دو حصے دیئے جائیں کیونکہ وہ کمزور اور ضعیف ہے اور مرد کو ایک
حصہ دیا جائے۔“

(ب) دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا نماز افضل ہے یا روزہ؟

امام باقرؑ نے جواب دیا، ”نماز افضل ہے“

اس پر امام صاحب نے عرض کیا :-

”یہ آپ کے جدِ امجد کا مذہب ہے، اگر میں قیاس سے مذہب میں تبدیلی کرتا تو یہ
کہتا کہ جو عورت ایام سے پاک ہو جائے تو اسے چاہیے کہ غار کی حشا کیسے روزہ کی قضاء
کرے، کیونکہ نماز روزہ سے افضل ہے۔“

تیسرا سوال یہ ہے کہ پیشاب زیادہ نجس ہے یا نطفہ؟

امام باقرؑ نے جواب دیا :-

”پیشاب زیادہ نجس ہے“

یہ سن کر امام صاحب نے عرض کیا :-

”اگر دین میں قیاس کو دخل ہوتا تو میں کہتا کہ پیشاب کے بعد غسل کرنا چاہیے، اور اخراج منی کے بعد وضو کر لینا ہی کافی ہے۔ مگر ”معتاذا للہ“ یہ کیسے ممکن ہے کہ میں قیاس سے آپ کے جہادِ عباد کے دین کو تبدیل کر دوں؟“

اس گفتگو کے بعد امام باقرؑ اٹھے اور ان سے بغلیگر ہو گئے۔ چہرہ کو بوسہ دیا اور عزت و تکریم کے ساتھ بٹھایا۔

یہ مناظرہ الموفق علی نے بھی المتناقب میں ذکر کیا ہے اور اس کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مناظرہ پہلی ملاقات کے وقت ہوا تھا کیونکہ امام باقرؑ ان سے اس طرح گفتگو کی جیسے ان سے ذرا بھی واقف نہیں ہیں۔ صرف قیاس میں ان کی شہرت سنی ہے، مگر وجہ یہ معلوم ہوا کہ یہ شخص کے مقابلہ میں قیاس سے کام نہیں لیتے اور امام صاحبؑ نے گفتگو سے انہیں تباہ کیا تو انہوں نے ان کی یہ بات قبول فرمائی :

نیز اس مناظرہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں امام صاحب باب قیاس میں رائے وجدل کے ساتھ مشہور ہو چکے تھے گو امام صاحب تاحال حاد کے حلقہٴ درس میں باقاعدہ طور پر تحصیلِ فقہ میں مشغول تھے مگر حاد کے حلقہٴ درس میں یہ شمولیت شہرت سے مانع نہ تھی چونکہ حاد نے ۱۲۰ھ میں وفات پائی ہے اور امام باقرؑ ۱۱۴ھ میں فوت ہو جاتے ہیں لہذا قریب قیاس یہی ہے کہ یہ مناظرہ ان کی پہلی ملاقات میں ہوا ہوگا اور حاد ابھی زندہ ہوں گے۔

واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حاد کے دورانِ شاگردی میں امام صاحب مشہور ہو گئے تھے کیونکہ اسی اثنا میں وہ بصرہ چلے آئے اور دورانِ حج میں بھی علماء سے ملاقاتیں جاری رہیں ان سے تبادلہٴ خیالات کرتے اور حاد کے طرزِ فکر پر ان سے گفتگو کرتے ان سب باتوں کی وجہ سے امام صاحب مشہور ہو گئے تھے گو اب تک مستقل طور پر مسندِ درس پر متمکن نہیں ہوئے تھے :

امام صاحب کے اساتذہ (۵)

امام جعفر صادق

خاندان رسالت کا چشم و چراغ

فقہیہ ، عالم ، عابد : امام صاحب نے ان کے صاحبزادے حضرت امام جعفرؑ سے بدستور قائم رکھا

امام صاحب امام جعفر صادق کے ہم عمر تھے اور یہ دونوں ہستیاں ایک ہی مبارک سال ہی عالم وجود میں آئیں۔ حضرت امام جعفرؑ، امام صاحب سے دو سال قبل فوت ہو گئے تھے، امام صاحب ان کے علم و فضل کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”بخدا! میں نے جعفر بن محمد الصادق سے بڑا فقیہہ کسی کو نہیں دیکھا۔“
چنانچہ موفق علی اپنی کتاب المناقب میں لکھتے ہیں کہ ابو جعفر منصور نے ایک مرتبہ امام صاحب سے کہا :-

”کاموگ جعفر بن محمد کے علم و فضل کی وجہ سے منصور کی امام جعفر سے پر خاشش :- ان پر شیدا ہو رہے ہیں۔ تم ان کے لئے کچھ مشکل مسائل مرتب کر کے لاؤ؟“

امام صاحب نے جب چالیس مسائل تیار کر کے لے کر لے جاتے ہیں میں انہیں لے کر حیرہ میں ابو جعفر کے پاس گیا تو دیکھا کہ امام جعفر صادق بھی ان کی دائیں جانب بیٹھے ہوئے ہیں۔ انہیں دیکھ کر میں کچھ مرتعز

سا ہو گیا۔ سلام کہکر مجلس میں جا بیٹھا تو ابو جعفر نے پہلے تو ان سے میرا تعارف کرایا اور پھر میری طرف متوجہ ہو کر کہا :-

”ابو حنیفہ ! ابو عبد اللہ (کنیت جعفر صادق) کے سامنے مسائل پیش کر دو۔“

چنانچہ میں سوال کرتا تو وہ میرے سوال کے جواب میں فرماتے :-

متمبارا مسلک یہ ہے اور اہل مدینہ کا مسلک یوں ہے اور ہماری اپنی رائے اس مسئلہ میں یہ ہے

اس طرح وہ اپنی رائے ظاہر کرتے وقت کبھی ہمارے ساتھ موافقت کا اظہار کرتے اور کبھی اہل مدینہ کی ہم فوائی کرتے حتیٰ کہ میں نے چالیس سوالات پوچھے اور انہوں نے کسی مسئلہ کے جواب میں کڑ بڑ نہیں کی۔ آخر میں فرمانے لگے :-

”ابو حنیفہ“ سب سے بڑا عالم تو وہی ہو سکتا ہے جو لوگوں کے اختلاف کو خوب جانتا ہو۔“

اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ امام صاحب نے پہلی ملاقات ہی سے امام جعفرؑ کے علم و فضل کو بجانب لیا تھا۔

امام جعفرؑ فقہ میں مستقل مسلک رکھتے تھے اور یہ واقعہ منصور اور علویوں کے مابین عداوت اور مناقشت پیدا ہونے سے قبل کا ہے۔

علماء نے امام جعفرؑ کو امام صاحب کے شیوخ میں شامل کیا ہے اگرچہ امام جعفرؑ ان کے ہم عصر

تھے :-

امام صاحب کے ساتھ (۶۱)

ابو محمد عبد اللہ بن حسن

خاندان رسالت کا گل سرسبد

امام صاحب کی عقیدت فرادوں :- کو جیسا کہ مکی نے مناقب میں لکھا ہے شرف تلمذ حاصل تھا، ابن البرزازی وغیرہ نے بھی یہ بات لکھی ہے۔

امام عبد اللہ بن الحسن بہت بڑے محدث اور صادق ترین راوی حدیث تھے، سفیان ثوری اور امام مالک سے روایت کی ہے۔ علما کی نظر میں وہ بہت بڑی منزلت کے حامل تھے، کبیر القند عابد و مرتاض تھے۔

ایک مرتبہ یہ کسی کام سے خلیفہ عمر بن عبد العزیز کی خدمت میں تشریف لائے انہوں نے غایت درجہ توقیر و تعظیم کی۔ پھر بہت دنوں بعد سفاح کے پاس آئے تو اس نے بھی عزت و تکریم کی اور ایک ہزار کی تیلی پیش کی مگر جب منصور خلیفہ بنا تو اس نے ابو احمد اور ابن کی اولاد کے ساتھ برا برتاؤ کیا اور ان کے اہل و عیال کو مدینہ سے پانچ ہجیرہ شعیبہ لایا گیا جن میں اکثر نے قید خانہ ہی میں دم توڑا جیسا

آل علی سے عقیدت و محبت :- گذشتہ صفحات میں ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ علوی خاندان پر عموماً اور آل عبد اللہ کے ساتھ خصوصاً عباسیوں

کے اس بہیمانہ برتاؤ نے امام کے دل کو کھٹا کر دیا اور اس وقت سے امام صاحب ابو جعفر منصور کی حکومت پر وقتاً فوقتاً سخت تنقید کرنے لگے کیونکہ اکثر اہل فارس کی طرح انہیں بھی علوی خاندان

محبت تھی۔ نیز متعدد علمی بزرگوں کے وہ شاگرد بھی تھے، ان میں سے عبداللہ بن الحسن کے ساتھ انہیں خصوصی محبت تھی۔

عبداللہ نے ۱۴۵ھ میں ۷۵ سال کی عمر میں وفات پائی وہ امام ابوحنیفہ سے دس سال بڑے تھے کیونکہ عبداللہ کی پیدائش ۸۷ھ کی ہے اور امام ابوحنیفہ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے تھے۔

• امام صاحب کثرت افتا بالرائے کے باعث بہت زیادہ ہدف مطاع بنائے گئے، بعض شافعیوں نے تو انھیں راہ دین سے منحرف اور عاصی قرار دینے میں بھی تامل نہیں کیا۔ لیکن انہی شافعیوں میں حق پسند اور حق گو لوگ بھی تھے، جنہوں نے امام صاحب کے مناقب میں کتابیں لکھیں اور متعصب شافعیوں کے قول کا رد کیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں سیوطی نے جو خود بھی شافعی تھے، ایک کتاب لکھی، جس کا نام ہے :

”تبیین الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفہ“

اسی طرح ابن حجر مکی نے جو شافعی تھے، ایک رسالہ لکھا جس کا نام رکھا :

”الخصرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ“ النعمان

اسی طرح شعرائی نے ”المیزان“ میں خاص طور پر امام صاحب کا ذکر کیا ہے اور ان کا دفاع کیا ہے، اور ان کے طریق تخریج کی استقامت کو سراہا ہے، اور انھیں اولیاء اللہ کے طبقہ میں شمار کیا ہے۔ •

امام صاحب کے اساتذہ (۷)

جابر بن یزید جعفی

امام صاحب کے علمی روابط صرف علمائے سنت اور ائمہ اہل بیت تک ہی محدود نہ تھے بلکہ المناقب کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بعض اہل بدعت سے بھی استفادہ کیا تھا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں انہوں نے جابر جعفی کا ذکر کیا ہے کہ امام صاحب اس کے شاگرد تھے حالانکہ وہ غالی شیعہ تھا جو آنحضرتؐ، حضرت علیؑ اور دیگر ائمہ کی رجعت کا قائل تھا۔ چنانچہ ابن البرزازی بیان کرتے ہیں کہ اس جابر کا باپ یزید، عبداللہ بن سبا کے پیروکاروں میں سے تھا۔

لیکن ہمارے نزدیک یہ مستبعد سی بات ہے، صحیح یہ ہے کہ جابر شیعہ ہی تھے مگر سبائی نہیں تھے کیونکہ سبائی گروہ تو حضرت علیؑ کو تقریباً خدا مانتا ہے اور حضرت علیؑ نے ان کی تکفیر کی ہے تو پھر امام صاحب کب یہ گوارا کر سکتے تھے کہ اسلامی علوم کو کفار سے اخذ کرتے اگر جابر بن یزید حضرت علیؑ کی رجعت کا قائل تھا تو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس مسئلہ میں سبائی فرقہ سے موافقت رکھتا تھا یہ عقیدہ کیسانیسہ کا بھی ہے۔ لہذا اقرب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جابر کا بھی اس سے تعلق تھا واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کچھ عقلیات کے درس ان سے لئے تھے ورنہ امام صاحب کو یہ یقین تھا کہ وہ کج عقیدہ شخص ہے اور اس پر اہل ہدیٰ کا مسلک غالب تھا، چنانچہ امام صاحب خود ہی جابر کے متعلق فرماتے ہیں :

”جابر جعفی نے نفسانیت اور بدعت سے اپنا عقیدہ بگاڑ لیا ہے، حالانکہ اپنے

فن میں کوفہ کے اندر سب سے بڑا ماہر آدمی تھا۔“

امام صاحب نے یہ تشریح نہیں کی کہ وہ کس فن میں اتنے بڑے معتبر تھے کہ کوفہ میں کوئی بھی ان کا ہمسر نہیں تھا۔ ممکن ہے کہ وہ تخریج اور امور عقلیہ کے باب میں سب سے بڑے ماہر ہوں۔

امام صاحب خود تو جابر سے مذاکرات کیا کرتے تھے مگر اپنے تلامذہ کو اس کی مجلس میں شامل ہونے سے منع فرمایا کرتے تھے کیونکہ امام صاحب کو اندیشہ تھا کہ کہیں یہ اپنی عقلی توجہات میں الجھا کر انہیں برگشتہ نہ کر لے، یہی نہیں بلکہ امام صاحب اسے کاذب تک کہا کرتے تھے، چنانچہ میزان الاعتدال میں ہے :-

”ابو یحییٰ حمافی بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے سنا، وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں سے میں نے ملاقات کی ہے ان میں عطا سے بہتر کسی کو نہیں دیکھا اور جابر جعفی سے دیا وہ جھوٹا کسی کو نہیں پایا؟“

امام صاحب نے ہر علم حاصل کیا :- کو اس شخص سے حاصل کرتے تھے جو اس کا ماہر ہوتا اگرچہ اس کے افکار میں انحراف کیوں نہ ہوتا مگر مقدمات حاصل کر لیتے اور مضرات سے کنارہ کش رہتے اس کے اچھے اور برے خیالات میں تمیز کرتے، اچھی بات لے لیتے اور بری چھوڑ دیتے گویا ہر طرف سے علم لیتے اور اس طرف کے حامل کا لحاظ نہ کرتے بلکہ اگر بہت تن میں کچھ میل کچیل بھی ہوتا تو اس کی پرور نہ کرتے بشرطیکہ علم صاف ستھرا ہو اور اس میں کسی قسم کا گدلا پن دکھائی نہ دیتا ہو اس قسم کا انتخاب بڑے قوی العقل انسان ہی کر سکتے ہیں جن کی سطح فکری غایت درجہ بلند ہو اور کوئی معین نظریہ اس پر مستولی نہ ہو جو دوسروں کی اچھائی کو اچھائی نہ سمجھنے دے۔ بلاشبہ امام صاحب اس معاملہ میں اپنے اہل عصر سے یکسر منفرد تھے۔

۱۔ المناقب للعلی ص ۲۰ ج ۲

۲۔ الما مش للمناقب للعلی ص ۲۰ ج ۱

عہد البوغیہ کے دو گروہ علماء :- امام صاحب کے زمانہ میں علماء کے دو گروہ تھے :-

ایک گروہ وہ تھا جو علوم فقہیہ تک محدود تھا اور اس سے تجاوز کو اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس کے علمی افق پر صرف تخریج رائے کی حد تک وسعت پائی جاتی تھی۔

اور دوسرا گروہ علوم عقائد کی درس و تدریس میں مشغول رہتا اور انہیں فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش کرتا تھا۔ اس لئے احياناً وہ دین کے اغراض و معانی اور اس کے مرامی سے ہٹ کر روح دین کے خلاف روش اختیار کر لیتا۔

مگر ان دونوں گروہوں میں کوئی ایسا عالم نہ تھا جو دراسات فقہی اور عقلی دونوں میں کامل مہارت رکھتا ہو، اور افراط و تفریط سے بچ کر اعتدال کی راہ پر قائم ہو۔ اور دین کی اہل غرض و غایت سے منحرف نہ ہو۔

لیکن امام نے یہ مسلک اعتدال اختیار کیا۔ اور اس میں مرتبہ رفیع بھی حاصل کر لیا۔

یہی وجہ تھی کہ انہوں نے طلب علم کے لئے ہر دروازے پر دستک دی اور ہر مسلک کی راہ نوردی کی اور ہر غایت کی طرف عقل توہم اور دین متین کی قندیل لے کر متوجہ ہوئے اور متجسسانہ نگاہوں سے ہر امر کی جانچ پڑتال کی۔

ان وجوہ کے پیش نظر امام صاحب یہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے تلامذہ میں اس قدر عقلی اور فطری وسعت نہیں ہے کہ وہ غلط و صحیح کے مابین تمیز کر سکیں۔ لہذا انہیں فقہی مسائل کے علاوہ مسائل کلامیہ میں غور و خوص کرنے سے منع کرتے اور فقہاء کے علاوہ دوسرے علماء کی مجالس میں بیٹھنے سے روکتے تھے، چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ حماد نے اپنے لڑکے کو علم کلام کے مباحث میں غور و خوص سے منع کر دیا تھا، حالانکہ خود حماد علم کلام کے ممتاز عالم سمجھے جاتے تھے۔

امام ابو حنیفہ کے مراسلات خاصہ

امام صاحب کا انداز تلقین و تدریس

آزادی فکر و نظر

ہر شخص کی زندگی پر اس کے گرد و پیش کے حالات، احوال و شعون سے اثر پذیری آزادی فکر و نظر اور اس کے تجارت و ہمار علم، نیز قوائے فکر یہ کی قوت و صنف کا گہرا اثر ہوتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب کے مراسلات خصوصاً اور تجارت بھی کچھ اسی قسم کے تھے، جن کے تحت وہ بھی عراق کے فقیہ اول کی حیثیت سے متعارف ہوئے۔

امام صاحب استحسان سے زیادہ کام لیتے تھے۔^۱ امام صاحب ایک تجارت پیشہ خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ خود بھی علم بھر تجارت سے تعلق منقطع نہیں کیا، تجارتی کاروبار کے لئے ملازم رکھے ہوئے تھے اور بذات خود یہ کام نہیں کرتے تھے، اس وجہ سے انہیں تجارتی اصطلاحات اور منڈیوں کے کاروبار سے خوب واقفیت تھی یہی سبب تھا کہ وہ معاملات کے احکام پر ایک ماہر اور واقف کار کی حیثیت سے گفتگو کرتے تھے۔ اور غالباً یہی وجہ تھی کہ کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں انہوں نے اپنی تحریکات فقہی کے لئے "عرف" کو خاص اہمیت دی تھی، اور جب قیاس اور مصلحت اور عدالت یا عرف کے مابین تعارض پڑتا تو استحسان کے ذریعہ استنباط کرتے تھے چنانچہ ان کے تلمیذ امام محمد بن الحسن بیان کرتے ہیں: ^۲

امام صاحب قیاسی مسائل میں اپنے تلامذہ سے بحث و مباحثہ کرتے تو وہ ان

سے معارفہ کر لیتے تھے مگر جب وہ یہ فرماتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں تو سب ساکت ہو جاتے اور تسلیم کے سوا چارہ نہ پاتے، کیونکہ وہ اکثر و بیشتر استحسان سے مسائل کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔“

استحسان کے وقت تلامذہ کے خاموش رہنے کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ امام صاحب لوگوں کے معاملات اور اغراض سے گہرا تعلق رکھتے تھے، اس لئے دقیق سے دقیق مسائل کا اور اک بر آسانی کر لیا کرتے تھے اور شریعت کے اصول و مصادر کے مطالعہ خصوصی کے علاوہ اکثر وہ لوگوں کے حالات کو سامنے رکھ کر استدلال کرتے تھے۔

— (۶۱) امام صاحب نے بکثرت علمی سفر کیے سفر حج و زیارت کے سلسلہ میں علمی استفادہ۔ چنانچہ رواۃ کے قول کے مطابق انہوں نے پچپن مرتبہ حج کیا اس تعداد میں گویا بغیر پایا جاتا ہے مگر اس سے یہ بر حال ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے بکثرت سفر کیے اور وہ اپنے حج کے دوران مذاکرات علمیہ اور روایت و افتاء میں مشغول رہتے تھے چنانچہ مکہ میں عطا بن ابی رباح سے ضرور ملاقات کیا کرتے، پہلی ملاقات میں عطاء نے ان سے پوچھا۔ ”تم کہاں کے رہنے والے ہو؟“

امام صاحب نے جواب دیا۔

”کوفہ کا باشندہ ہوں۔“

عطاء کہنے لگے، ”خوب تم اس شہر کے رہنے والے ہو جہاں کے لوگوں نے اللہ کے دین میں تفرقہ ڈال رکھا ہے؟“

امام صاحب نے جواب دیا۔

”جی ہاں وہیں کا رہنے والا ہوں۔“

عطاء نے ان سے دریافت کیا،

”اچھا کس گروہ سے تعلق رکھتے ہو یہ تو بتاؤ؟“

امام صاحب نے جواب دیا۔

”میں ہر اس گروہ سے تعلق رکھتا ہوں جو سلف صالح پر طعن نہیں کرتا اور قدر پر ایمان

رکھتا ہے اور ارتکاب گناہ کبیرہ کے باعث کسی کو دائرۃ اسلام سے خارج نہیں خیال کرتا،“

اس گفتگو کے بعد عطاء نے کہا۔

”میں نے حق پہچان لیا اب تم یہ تکلف میرے حلقہ دوس میں شامل ہو سکتے ہو؟“
امام صاحب حج کے سفر میں امام مالک اور امام اوزاعی سے بھی ملاقات کیا کرتے، اور ان
سے مذاکرات فقہیہ جاری رکھتے۔

غرض ان کا حج علمی سفر ہوتا تھا جس میں وہ وحی و رسالت کے امانکن اور آنحضرتؐ کے مشاہد سے
واقفیت حاصل کرتے اور پھر اس کی مدد سے آثار و احادیث کے معانی اور دقائق کا اس شخص کی طرح ادراک
کر لیتے جو معائنہ اور مشاہدہ سے ہر چیز کو پرکھ لیتا ہے۔

اسی سفر کے دوران اپنے فتاویٰ علماء کے سامنے پیش کرتے اور نہایت تحیص کے ساتھ ان
پر تنقید سنتے اور ان کے اندر جو مقام ہوتا اسے پہچاننے کی کوشش کرتے۔

علاوہ انہیں اس طرح کے سفر سے ذہنی وسعت میں اضافہ ہوتا اور مختلف ملکوں سے متعلق
معلومات حاصل ہوتے جس کی وجہ سے مسائل فقہیہ میں حسن و خوبی کے ساتھ تفریعات قائم کر لیتے اور
ان کے احکام کو اچھی طرح سمجھ لیتے،

— (۳۵) امام صاحب کا ذہن کچھ نظریاتی قسم کا تھا
دہریوں سے امام صاحب کا مناظرہ۔ طلب علم کے زمانہ ہی سے انہیں جہل و مناظرہ سے
شغف ہو گیا تھا، اس دور میں بصرہ فرق اسلامیہ کا گڑھ بنا ہوا تھا، اس بنا پر اکثر امام صاحب
وہاں چلے جاتے اور مختلف مذاہب فقہی کے اکابر سے مجادلے اور مناظرے کرتے۔

چنانچہ مروی ہے کہ امام صاحب نے بائیس فرقوں سے مناظرے کئے (پھر اور بڑے ہو کر اسلامی
عقائد کی حمایت اور مدافعت کے لئے مجادلے کرتے رہے)۔

چنانچہ ایک مرتبہ انہوں نے ایک دہریہ جماعت سے مناظرہ کیا، اور ہستی باری تعالیٰ کا
ثبوت پیش کرتے ہوئے پوچھا۔

”اگر کوئی شخص تمہارے پاس آکر یہ کہے کہ میں نے تمہارے اندر سامان
سے بھری ہوئی ایک کشتی دیکھی ہے جو موجوں کے تھپڑوں سے صحیح سلامت سیدھی

چلی جا رہی تھی نہ اس پر کوئی ملاح تھا، اور نہ اسے کوئی چلانے والا تھا، تو کیا

عقل سلیم اس بات کو تسلیم کرے گی اور تم اس کی خبر پر یقین کر سکتے ہو؟“

جواب نفی میں ملا، جواب مقابل نے کہا:

”نہیں یہ بات قرین عقل معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کے صدق کا وہم و گمان تک نہیں ہو سکتا۔“

اب امام صاحب نے فرمایا۔

سبحان اللہ! اگر سمندر میں ایک کشتی ملاح اور محافظ کے بغیر ٹھیک سے نہیں چل سکتی تو کائنات کا یہ گونا گوں کارخانہ صانع اور موجد کے بغیر کس طرح وجود میں آ سکتا ہے اور اکثاف عالم کا یہ وسیع تر سلسلہ کسی ہستی کے بغیر کیسے چل سکتا ہے؟

احادیث، فتاویٰ صحابہ اور وجوہ قیاس کا علم۔ ایک طرف تو عقاید و مسائل کلامیہ میں مجادلات نے امام صاحب

کی قوت فکری میں جلا پیدا کر دی اور ان کے مدارک عقل کو گہرا کر دیا، اور دوسری طرف مکہ مدینہ اور دیگر بلاد اسلامیہ کے بار بار کے دوران سفر میں امام صاحب مسائل فقہیہ میں مناظرات کرتے ہر فریق اپنے دلائل پیش کرتا تو نتیجہ یہ ہوتا کہ ان کے سامنے ایسی احادیث، فتاویٰ صحابہ، اور وجوہ قیاس آ جاتے جو اس سے پہلے ان کے علم میں نہ ہوتے تھے، اس طرح انہیں اپنے فتاویٰ پر نظر ثانی کا موقع مل جاتا اور جب غلطی ظاہر ہو جاتی تو اس سے رجوع فرماتے رہتے۔

چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام صاحب غلام کے امان نامہ کو معتبر نہیں سمجھتے تھے حتیٰ کہ ان کے حریف نے حضرت عمرؓ کے فتوے پر متنبہ کیا، یہ معلوم ہونے پر امام صاحب اس کے جواب کے قائل ہو گئے اور اپنی سابقہ رائے سے رجوع فرمایا۔

امام صاحب کا طرز تدریس و تعلیم۔ امام صاحب کا طرز تدریس بھی دوسروں سے الگ تھا وہ تلامذہ کے سامنے لیکچر نہیں دیتے تھے بلکہ ایک طرح سے بحث و گفتگو اور مذاکرات کی مجلس ہوتی تھی چنانچہ وہ ایک مسئلہ کو لیتے اور تلامذہ سے اس کے متعلق دریافت فرماتے پھر بحث و مباحثہ ہوتا اور ہر ایک اس کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتا۔

اجتہادی مسائل میں بعض اوقات تلامذہ کامیاب رہتے جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے اور امام صاحب پر اعتراضات کی اس مقدار بوجھاؤ ہوتی کہ مجلس میں ایک ہنگامہ مہیا ہو جاتا جیسا کہ گذشتہ صفحات پر ہم تحریر کر چکے ہیں۔

پھر جب اس مسئلہ کے تمام گوشے سامنے آ جاتے تو آخر میں امام صاحب اس مذاکرہ پر

اب تم نے حلال و حرام کے احکام سمجھ کر بہت بڑی بے نیازی حاصل کر لی ہے۔

— (۲۹) اپنے تلامذہ کی ذہنی تربیت کا بھی پورا خیال رکھتے جب کسی طلبہ کا نفسیاتی علاج طلب علم کو دیکھتے کہ علم کی وجہ سے اس میں احساس برتری اور گھمنڈ پیدا ہو رہا ہے تو اس کا امتحان لینا شروع کر دیتے، یہاں تک کہ خود نمائی اور تعلی کی عادت وہ چھوڑ دیتا اور یقین کر لیتا کہ اسے ابھی تعلیم کی ضرورت ہے جب

روایت ہے کہ امام صاحب کے رفیق اور تلمیذ امام ابو یوسف کا امتحان :- کے دل میں ایک مرتبہ یہ خیال پیدا ہوا کہ میں خود کیوں نہ اپنا حلقہ درس قائم کر کے الگ بیٹھ جاؤں؟ کیونکہ اب اس کا وقت آ گیا ہے۔

امام صاحب نے یہ محسوس کر کے اپنے ایک تلمیذ سے کہا کہ ابو یوسفؒ کی مجلس میں جاؤ اور ان سے مسئلہ دریافت کرو۔

ایک شخص نے رنگرینہ کو دو درہم کی مزدوری پر رنگنے کے لئے کپڑا دیا جب اس نے کپڑا طلب کیا تو رنگرینہ نے انکار کر دیا پھر اس کے دوبارہ مطالبہ پر رنگرینہ نے رنگا ہوا کپڑا دے دیا بتائیے آیا وہ رنگرینہ اجرت کا حقدار ہو سکتا ہے؟

اگر وہ اثبات میں جواب دیں تو کہنا کہ غلط ہے اور اگر وہ نفی میں جواب دیں تو بھی یہی کہنا کہ آپ غلط فرماتے ہیں۔

چنانچہ وہ شخص امام ابو یوسفؒ کے پاس گیا اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا۔

امام ابو یوسفؒ نے کہا ہاں وہ اجرت کا مستحق ہے، اس پر جب سائل نے ٹوکا تو کچھ دیر سوچ کر کہنے لگے ہاں ٹھیک ہے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے اس پر سائل نے جرح کی تو اسی وقت اٹھ کر حضرت امام صاحب کی مجلس میں پہنچے، انھوں نے دیکھتے ہی کہا :-

”تصار در رنگرینہ، والا مسئلہ لایا ہوگا؟ ابو یوسفؒ نے کہا جی ہاں — مجھے یہ مسئلہ بتائیے۔“

امام صاحب نے کہا: اگر اس نے کپڑا غصب کر لینے کے بعد اسے رنگ دیا ہے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے اور اگر غصب سے پہلے رنگ لگایا ہے تو بلاشبہ وہ اجرت کا مستحق ہے کیونکہ اس نے کپڑے کے ایک ایک کے لئے اسے رنگا ہے۔“

حضرت امام صاحب نے جو طرز تدریس اختیار کیا تھا اس کے پیش نظر ضروری تھا کہ طلبہ کے اندر احساس برتری پیدا ہوتا لہذا اس طریق سے اس کا نفسیاتی علاج بھی ضروری تھا تا کہ طالب علم یہ خیال کرے کہ مجھے ابھی اور تکمیل کی ضرورت ہے اور میں تا حال درجہ کمال کو نہیں پہنچا۔

سند قراغ پر طلبہ کو نصیحت ہے جو طالب علم فارغ ہو کر جانا چاہتا یا جس کے متعلق امام کو توقع ہوتی کہ یہ کچھ کام کا آدمی بنے گا تو اسے نصیحت کرتے رہتے چنانچہ المناقب کی اور ابن البرزازی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کا ورق ورق کارگر اور پر حکمت فصاحت سے مملو ہے، امام صاحب اپنے عزیز شاگردوں، یوسف بن خالد سمعی نوح بن ابی مریم الجامع امام ابو یوسف اور دیگر تلامذہ کو نصیحت پر نصیحت کرتے نظر آتے ہیں۔ مختصر یہ کہ امام صاحب نے اپنے تلامذہ کو دوستوں اور اصحاب نظر کی حیثیت دے رکھی تھی اور دل و جان سے ان پر فدا رہتے تھے۔ چنانچہ شاگردوں سے یہاں تک فرما دیتے۔

”تم میرے غم کی دوا اور دل کی مسرت ہو۔“

امام ابو حنیفہ اور ان کا عہد

اس دور کے اضطرابات فکر کے عوامل اور اسباب

امویوں کا دور علمی کیفیت

امام صاحب مشہد یعنی عبدالملک بن مروان اموی کے دور خلافت میں متولد ہوئے اور مشہد میں فوت ہوئے جس کے معنی یہ ہیں کہ اسخون نے اموی سلطنت کو اس کے دور عروج اور عنفوان شباب میں بھی دیکھا اور پھر اس کا سقوط اور زوال بھی چشم تماثل سے ملاحظہ فرمایا، اور عباسی سلطنت کی نشوونما، اور اس کے ظلم و استبداد کا زمانہ بھی پایا۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کی عمر کا زیادہ حصہ اموی سلطنت میں گزرا کیونکہ اس کے سقوط کے وقت امام صاحب کی عمر اسی سال کی ہو چکی تھی۔ جب ان کے عادات مکر یہ اور منہاج علمیہ پورے طور پر پختگی کی منزل طے کر چکے تھے۔

عمر کے باقی اٹھارہ سال عباسی سلطنت میں گزارے اور اس عمر میں امام صاحب کے عادات مکر یہ اور منہاج علمی متقل ہو چکے تھے وہ دوسروں کو اپنے نتائج فکر سے مستفید کر رہے تھے اور دوسروں سے بہت کم استفادہ کرتے تھے۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مطلقاً کسی سے استفادہ نہیں کرتے تھے کیونکہ انسانی عقل پر ہر آن جستجو میں رہتی ہے اور نئے معلومات حاصل کرنے کے لئے تگ و دو کرتی رہتی ہے، خاص طور پر علمائے حق کے فہم و ادراک کو طلب مزید کی ہر وقت جستجو رہتی ہے، گو سن کہولت کو پہنچ کر استفادہ کم اور افادہ زیادہ ہوتا ہے، لہذا ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ امام صاحب کی عمر کا زیادہ حصہ اموی

دور میں گزرا اور جو کچھ اطفال نے حاصل کیا ■ زیادہ تر اسی دور میں حاصل کیا۔ عباسی دور سے وہ بہت کم متاثر ہوئے۔

اموی اور عباسی دور کے علمی احوال و مقامات :- حقیقت یہ ہے کہ اموی دور کے آخریام اور عباسی دور کے اوائل میں روح علمی کے لحاظ سے کچھ زیادہ فرق نہیں تھا، خصوصاً دینی پہلو کے لحاظ سے تو یہ دونوں زمانے ایک ہی نظر آتے ہیں، کیونکہ عباسی دور میں جو کچھ ترقی نظر آتی ہے وہ دراصل ان مقامات کے نتائج تھے جو اموی سلطنت کے آخری عہد میں ترتیب پا چکے تھے۔

مختلف زمانوں کی علمی اور اجتماعی حرکات کی کڑیوں کو ملا کر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان ادوار کی مثال دریاؤں کی ہے جو ایک دوسرے سے ملتے چلے جاتے ہیں اور ان میں طغیانی اور زور پیدا ہوتا چلا جاتا ہے۔ ان کے آب رواں میں اگر ذائقہ یا رنگت کے لحاظ سے فرق ظاہر ہوتا ہے تو وہ صرف بہاؤ کے لحاظ سے ہوتا ہے ورنہ سب کے پانی میں یکسانیت اور یکانگت پائی جاتی ہے۔

حکومت کی سیاست یا اس کے ذہنی میلان کو اگر کچھ دخل ہوتا بھی ہے تو وہ ان حرکات کو کسی حد تک تیز یا کمزور کر سکتا ہے مگر کلیتہً ختم نہیں کر سکتا اور یہ حرکیں باقاعدہ ایک سمت اور مقصد کی طرف بڑھتی رہتی ہیں۔

اموی دور میں جو علمی یا اجتماعی روح سلطنت پر حاوی تھی وہ اہل علم کی جماعت کا اثر تھا جنہوں نے صحابہ کرام کی علمی وراثت کو سنبھال رکھا تھا، ورنہ اسلامی معاشرہ کے اندر اس روح کے پیدا کرنے میں حکومت کا ذرا دخل نہیں تھا۔

علاوہ ازیں اسلامی فتوحات کے باعث بہت سی قومیں مسلمان ہو گئیں، جن کی تہذیب و تمدن اور خیالات عربی معاشرہ میں سرایت کر رہے تھے۔

خود اموی سلطنت میں فارسی اور دوسری زبانوں سے ترجمے ہونے شروع ہو گئے تھے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ "کلیئۃ ومنہ" ادب منیر" اور "ادب کبیر" کے مترجمین زندگی کا زیادہ حصہ اموی دور ہی میں گزارا ہے۔

پھر اگر عباسی دور میں دینی علوم نے ترقی کی ہے یا کتابوں کے تراجم بکثرت اشاعت پذیر ہوئے ہیں تو یہ انتہا یا ابتداء نہیں تھی بلکہ بنیادوں کی استواری اور ان پر عمارت کی تعمیر تھی۔

ایک ضروری جائزہ :- امام صاحب نے چونکہ یہ دونوں دور دیکھے تھے اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان ہر دو ادوار کی علمی اور اجتماعی زندگی کی طرف نہایت ایجاز سے اشارہ بھی کر دیں اور پھر عباسی حکومت کے اوائل میں اس کے اقتدار اور وسعت پر بھی نظر ڈالیں اور یہ معلوم کریں کہ اس دور میں عقائد و فقہ اور سیاسیات کے کون کون سے مسائل تھے جو اسلامی فکر پر پھیلے ہوئے تھے؟

سیاست ملی اور اموی حکومت پر تبصرہ :- گفتگو کا آغاز اس موضوع کے تحت ہم سیاسی پہلے دولت اموی کے قیام کا مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے۔

خلفاء اربعہ کے دور میں تو خلیفہ کا انتخاب ممتاز مسلمانوں کے مشورہ سے ہوتا رہا، اور یہ انتخاب کبھی تو مرحوم خلیفہ کی تجویز کے تحت ہوتا جیسے حضرت عمرؓ کا انتخاب ہوا۔ اور کبھی پہلے خلیفہ کی تجویز کے بغیر ہوا جیسے خود حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ کا انتخاب تھا اور بعض کا بین بین صورت میں ہوا جیسا کہ حضرت عثمانؓ کا معاملہ تھا۔

مگر دولت اموی میں یکایک نظام خلافت کو شہنشاہی نظام حکومت میں تبدیل کر دیا گیا۔ گو اس حکومت کے مؤسس اقل کو مسلمانوں کی اکثریت کی تائید حاصل تھی مگر ان کے بعد جو حکمران ہوتے وہ یہ گمان نہیں کر سکتے کہ وہ عوام کے منتخب کردہ حکمران تھے۔

اسی بنا پر اس دور میں ملک کے اندر بحران پیدا ہو گیا اور سلطنت اموی میں ان حکمرانوں کے خلاف بغاوتیں شروع ہو گئیں اگرچہ کبھی حالات بظاہر پرسکون بھی ہو جاتے، لیکن دلوں میں انتقام کی چنگاریاں سلگتی رہتیں۔

ایک جماعت تو دینی لحاظ سے بھی خلفاء یا بااثر لوگوں کی ایذا رسانی کو باعث ثواب خیال کرتی تھی۔

چنانچہ مدینہ کے انصار یزید بن معاویہ کے خلاف بغاوت کر دیتے ہیں اور یزید مدینہ پر حملہ کے لئے فوج کشی کرتا ہے اور حرمت مدینہ کی کچھ پروا نہیں کی جاتی۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت سے انکار کر دیتے ہیں کیونکہ وہ اصول اسلام کی خلاف ورزی کا مجرم ہے اور تلوار لے کر میدان جنگ میں اتر آتے ہیں، یزید کی فوج انہیں بری طرح قتل کر دیتی ہے اور اہل بیت کے حرم کو قیدی بنا کر یزید کے پاس دمشق بھیج دیا جاتا ہے۔

پھر دولت اموی کے آخر دور میں علوی فاطمی لگا آ رہا تھا تو شروع کر دیتے ہیں اور اموی حکومت اہل بیت کے ممتاز لوگوں کو بے دریغ تہ تیغ کر دیتی ہے، چنانچہ زید بن علیؑ، یحییٰ بن زید، عبداللہ بن یحییٰ کو یکے بعد دیگرے شہید کر دیا جاتا ہے۔

بنو امیہ نے صرف اہل بیت سے محبت رکھنے والوں سے عداوت پر اکتفا نہیں کی تھی بلکہ باقاعدہ طور پر خطبوں میں حضرت علیؑ پر سبائے شتم کا سلسلہ جاری کر دیا تھا۔ اس بدعت کے بانی معاویہ بن سفیان تھے، لیکن عوام اس روش کے خلاف تھے، حتیٰ کہ امام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معاویہ کے پاس ان الفاظ میں پیغام بھیجا پڑا۔

”تم مسجد کے نمبروں پر بیٹھ کر خدا اور رسول پر لعنت کر رہے ہو کیونکہ تم حضرت علیؑ اور ان سے محبت کرنے والوں پر لعنت بھیج کر درحقیقت اللہ اور اس کے رسول پر لعنت بھیج رہے ہو، میں گواہی دیتی ہوں کہ علیؑ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب تھے۔“

چنانچہ اموی حکومت میں لعنت کا یہ سلسلہ متواتر جاری رہا حتیٰ کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے دور حکومت میں اسے منسوخ کر دیا۔

اموی حکومت میں عربیت کا تشدد
امویوں میں عربیت کا تشدد :- اس تشدد کی بنا پر انھوں نے کافی حد تک قبل از اسلام کے عربوں کے آثار زندہ کئے، اگر وہ اس میں غلو کر کے غیر عرب پر زیادتی کر کے ان کے حقوق تلف کرنے کی کوشش کرتے اور انہیں اپنے برابر کا مسلمان سمجھتے تو ان آثار کا احیاء قابل ستائش ہی تھا لیکن اہل عجم کو برابر کے حقوق دینے کی بجائے انہوں نے موالی پر سخت ظلم روا رکھے حتیٰ کہ مجاہد موالی کو غنائم کے حصہ سے بھی محروم کر دیا۔ اور اصول شریعت کی صریح مخالفت کی، اس بنا پر امویوں کے خلاف بغاوت میں موالی نے حصہ لیا اور کبھی بھی خوشی سے ان کی حکومت کو تسلیم نہیں کیا۔

ان اسباب کی بنا پر بلاد اسلامیہ میں ہمیشہ فتن و شرور کی آگ بھڑکتی رہی اگر کبھی بظاہر یہ چنگاری سرد بھی پڑ جاتی تو راکھ کے نیچے ضرور سلگتی رہتی، اگر کسی زمانہ میں فتنہ و فساد نہ ہوتا تو اموی سلطنت کے خلاف خفیہ سازشیں ہوتی رہتی، آخر کار ان تدبیروں نے خلافت عباسی کی دعوت کی شکل اختیار کر لی اور اندر اندر یہ مواد پکنا رہا حتیٰ کہ لاوا پھوٹ پڑا اور اس نے اموی حکومت کی جڑوں تک کو جلا کر بھسم کر دیا۔

اموی حکومت کا یہ اجمالی خاکہ ہم نے پیش کیا ہے ورنہ امام صاحب کا مشاہدہ اور تاثر :- تفصیلات کی روشنی میں اس حکومت کے خیر و شر پر نظر ڈالی جائے تو بلا شبہ اس کے بعض کارنامے قابلِ تعریف بھی ہیں، امام نے اس حکومت کا بہت ہولناک منظر دیکھا تھا، یعنی اس زمانہ میں جب حجاج بن یوسف عراق کا گورنر تھا، کیونکہ اس کی موت کے وقت امام صاحب کی عمر کم و بیش پندرہ سال کی تھی، اس عمر میں انسان کے شعور و ادراک کی قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں لہذا ضروری تھا کہ حجاج کے ان ظالمانہ کارناموں سے امام صاحب بھی متاثر ہو چکے اور اس سلطنت کے متعلق تلخ رائے قائم کرتے۔

امام صاحب جب دیکھتے کہ عزت رسول پر ظلم ہو رہا ہے تو ان کی تلخی میں اور اضافہ ہوتا تھا کہ اموی حکومت نے انہیں قید و بند کی سزائیں دیں اور امام نے فرار ہو کر بیت اللہ الحرام میں پناہ لی عباسی حکومت سے بھی امید پوری نہ ہوئی۔ امام کا یہ خیال تھا کہ حجاج کے قیام کے سبب اس اہل بیت سے قریبی رشتہ رکھنے کی وجہ سے عترۂ رسول کی عزت و تکریم کرے گی، اس بنا پر انشراحِ قلب کے ساتھ ابو العباس سفاح کے ہاتھ پر بیعت خلافت کر لی اور اس سلسلہ میں انہوں نے تمام فقہاء کی ترجمانی کی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مگر جوں ہی سفاح کی موت کے بعد ابو جعفر منصور کا زمانہ آیا تو حکومت کی نظریں تبدیل ہو گئیں اور سخت پالیسی اختیار کر کے آل نبوی کو اس نے ستانا شروع کر دیا اہل بیت کے شیوخ کو تارک کو ٹھٹھو میں بند کر دیا اور بے محابہ علویوں کی غل و ریزی ہونے لگی، امام صاحب نے منصور کی حکومت میں امویوں کا روئے زشت دیکھا، اگرچہ نام بدل گیا تھا۔

چنانچہ امام صاحب اس حکومت سے بھی بد دل ہو گئے، آخر کار ان پر اس حکومت سے بھی عتاب نازل کیا جس سے وہ تانہ ندر کی دو چار رہے۔

امام صاحب عراق ہی میں پیدا ہوئے اور اسی ملک میں انہوں نے پرورش پائی تھی، یہیں رہے اور اسی میں اپنا ملکیت فکر قائم کیا۔

اموی دور کے آخر سالوں اور عباسی حکومت کے ابتدائی ایام میں عراق مختلف عناصر کا مرکز بن چکا تھا، اور یہاں فارسی، ہندی اور رومی قوم کے لوگ عربوں کے ساتھ زندگی بسر کر رہے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ جو معاشرہ اس طرح کے متضاد عناصر سے ترکیب پاتا ہے اس میں ضروری اجتماعی

حوادث ہوتے رہتے ہیں اور عناصر مختلفہ کے فعل و افعال سے زندگی کے مختلف مظاہر سامنے آتے رہتے ہیں اور ہر واقعہ کے لئے شریعت اسلامی سے حکم تلاش کرنا پڑتا ہے اور ضروری ہے کہ شریعت اسلامی جلعینی عالمگیر شریعت ہر واقعہ سے متعلق جائز و ناجائز کا فتویٰ دے۔

اس بنا پر ان واقعات کی درست سے ایک فقیہ کے آثار عقلی و سعت پیدا ہوتی ہے اور استخراج مسائل کے لئے ذہنی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اور فقہ کے فرضی مسائل میں توسیع سے کام لینا پڑتا ہے اور فروع متبائنہ کے لئے قواعد کلیہ اور مقابلیں وضع کرنے پڑتے ہیں۔

اس اجتماعی امتیاز کے علاوہ عراق ایک دوسرے لحاظ سے بھی دوسرے بلاد اسلامیہ سے ممتاز تھا وہ یہ کہ

عراق مختلف فرقوں اور گروہوں کا مرکز بنا ہوا تھا وہاں اعتدالی پسند اور غالی ہر قسم کے شیعہ فرقے موجود تھے اور معتزلہ جہمیہ قدریہ اور مرجئیہ وغیرہ تمام فرقے پائے جاتے تھے لہذا ہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عراق زمانہ قدیم سے مختلف عقلی نظریات کا مرکز چلا آ رہا تھا چنانچہ ابن ابی الحدید عراق میں غالی شیعہ فرقوں کے پائے جانے کا باب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ابن ابی الحدید کا بیان :- ”ان کے متعلق تو مجھے ایسا خیال آتا ہے کہ یہ لوگ چونکہ عراق کے باشندے ہیں اور کوفہ

کے رہنے والے ہیں اور عراق کی سرزمین میں ہمیشہ سے بدعتی اور عجیب مغریب مذاہب کے لوگ پیدا ہوتے چلے آئے ہیں اور اس علاقہ کے لوگ بھی اصحاب بصیرت اور فکر و نظر ہیں وقت پسند ہیں اور آراء و مذاہب میں کج مشورہ جہل کرنے کے عادی ہیں ان مذاہب سے ملنے ملتے فرقے — مثلاً نافی، مزوک اور دلعیان وغیرہم — کا سرہ کے دور حکومت میں بھی پائے جاتے تھے مگر حجاز کی سرزمین کا یہ خاصہ نہیں ہے اور نہ اہل حجاز ذہنی لحاظ سے عراقیوں کی طرح ہیں۔“

اس تفصیل سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ عراق اسلامی دور میں بھی اور اس سے پہلے بھی مختلف مذاہب اور عقائد کا شکار رہا ہے کیونکہ قدیم زمانہ سے عراق میں مختلف عقلی اور مذاہب کے لوگ موجود تھے جن پر مختلف عقائد کے اختلاط کا رنگ غالب تھا، مثلاً دیمینہ اور مانویہ اگر مجوسیوں کی

شعوبیت و دوتی اور اعرانیہ کے مبادیات کا مغویہ نہیں تو اور کیا ہے، یہی حال دوسرے مذاہب کا تھا کہ دویا دوسے زیادہ عقائد مل کر ایک نئے مذہب کی شکل اختیار کر لیتے، یہ ہے وہ عراق کی سرزمین میں امام صاحب نے زندگی گزار دی جو اموی دور کے آخری ایام اور عباسی حکومت کے اوائل میں افکار و مذاہب کی کمین گاہ بنا ہوا تھا جو مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنے کے لئے ان میں خفیہ طور پر پھیلائے جا رہے تھے اور مسلمانوں کے عقائد کو متزلزل کرنے کے لئے حق کو اس طرح مشکل رنگ میں پیش کیا جا رہا تھا کہ عقل انسانی اس کی کمنہ کو نہ سمجھ سکے مثلاً

تقضا و قدر کے مباحث۔

انسان ارادے میں کبھی طور پر آزاد ہے یا مجبور محض ہے پہلی صورت میں اسے مکلف بنانا صحیح ہے اور دوسری صورت میں اگر انسان مجبور محض ہے تو پھر تکلیف شرعی کی حکمت اور غرض و غایت کیا ہو سکتی ہے۔

۱۔ مسئلہ تقضا و قدر اور حریت ارادہ کی بحث کوئی نئی بحث نہیں ہے بلکہ اسلام کے اولین دور میں یہ مسائل پیدا ہو چکے تھے لیکن غلبے راشدین کے عہد تک ان مسائل کی کچھ اہمیت نہ تھی اور نہ ان پر بحث و جدل کی ضرورت سمجھی جاتی تھی۔

— (۱۵) پناہ عروسی ہے کہ حضرت عمرؓ نے کے سامنے ایک چور لایا گیا۔

حضرت عمرؓ نے پوچھا: تم نے چوری کیوں کی؟

اس نے جواب دیا: اللہ کے حکم اور اس کی تقدیر سے۔

حضرت عمرؓ نے اس کا ہاتھ گٹھا دیا اور درے بھی لگوائے۔

کسی نے کہا: درے کس بنا پر لگائے گئے؟

عمرؓ نے جواب دیا: ”تعلق یہ تو چوری کے جرم کی سزا تھی۔ اور کوڑے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ

باندھنے کی وجہ سے۔“

— (۱۶) اسی طرح جو لوگ حضرت عثمانؓ کو شہید کرنے کے جرم میں شریک ہوئے تھے وہ کہنے

لگے کہ ہم نے عثمانؓ کو قتل نہیں کیا بلکہ انہیں تو اللہ نے قتل کیا ہے۔

حضرت عثمانؓ کے پسر مار کر ایک شخص نے کہا: اللہ نے تمہیں پتھر مارا ہے۔

حضرت عثمانؓ نے جواب دیا: تم جھوٹ بولتے ہو اگر اللہ تعالیٰ مجھے (باقی حاشیہ الکی صغیرہ)

امویوں کے عہد میں مسلمانوں کے خلاف علیا یونکی حوصلہ افزائی اور یہ مجاہدات مسلمانوں کے مابین پیدا کئے جا رہے تھے تاکہ وہی مسائل میں وہ مضطرب ہو جائیں اور اسلام کے مخالفین کو رخنہ اندازی کا

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) پھر مارتا تو وہ کبھی خطا نہ کرتا۔

— (۳۶) پھر حضرت علیؑ کے عہد میں مسئلہ خلافت اور ترکب کبیرہ اور تقدیر وغیرہ مسائل پر بکثرت جدل و مناقشات شروع ہو گئے چنانچہ شرح نہج البلاغۃ ابن ابی الحدید میں ہے کہ: ایک بوڑھا شخص حضرت علیؑ کے سامنے کھڑا ہو کر پوچھنے لگا کہ تیسے شام کی طرف پیش قدمی قضا و قدر سے تھی؟

حضرت علیؑ نے جواب دیا۔

”مجھے قسم ہے اس ذات کی جس نے دانے کو پھاڑا اور روح کو پیدا کیا ہم نے جو قدم رکھا اور جس فوادی میں اترے وہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر تھی“

اس بوڑھے شخص نے کہا تو پھر ہم نے بیکار تکلیف اٹھائی ہمیں تو کچھ ثواب نہیں ملے گا۔

حضرت علیؑ نے جواب دیا: اللہ تعالیٰ نے تمہارے سفر کا بہت بڑا اجر دیا اور تمہاری ہر ایک حرکت کا تمہیں ثواب ملا ہے خواہ وہ حرکت تم نے اپنے اختیار و ارادہ سے کی یا بغیر ارادہ سے۔

اس بوڑھے نے کہا جب تقدیر ہمیں وہاں لے گئی تھی تو پھر اجر کیسے مل سکتا ہے؟

حضرت علیؑ نے کہا بہت افسوس ہے تم تقدیر کو حتمی امر خیالی کر رہے ہو اگر قضا حتمی امر ہو تو ثواب و عتاب بے معنی ہو کر رہ جاتے اور امر و نہی بے جا ہوتا اور کوئی گنہگار بھی قابلِ ملامت نہ ہوتا اور نہ ہی قابلِ تعریف رہتی اور نیک و بد ایک جیسے ہو جاتے یہی تو مشرکین اور جہود و شیطان کا کرتوت ہے اس قسم کے لوگ اس امت کے قدریہ اور مجوسی ہیں اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی تخیر و تجدید پر مبنی ہیں تکلیف کی اس تمیز پر ہے کوئی شخص زیرِ رستی اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کر سکتا اور نہ مجبور ہو کر اس کی اطاعت کی جاتی ہے اور نہ اس نے پیغمبروں کو عبث سمجھا ہے اور آسمان زمین اور ان کے مابین مخلوق کو باطل پیدا نہیں کیا ذالک ظن الذین کفروا فریل الذین کفروا

بوڑھے نے کہا پھر قضا و قدر ہے کیا چیز؟

حضرت علیؑ نے جواب دیا قضا و قدر کے معنی اللہ کے حکم اور ارادہ کے ہیں جیسا کہ فرمایا: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

موقع مل سکے اور نئے مسلمانوں پر اسلامی تعلیمات کا گہرا اثر نہ ہو۔

چنانچہ عباسی دور کی کتابوں میں اس قسم کے اشارات ملتے ہیں جن سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کا زہر بلا پرو پیگنڈہ کرنے والے کون لوگ تھے۔
جاہل زمانے اپنے رسائل میں عیسائیوں کے بعض ایسے افکار کا ذکر کیا ہے جو مسیحیت کی حمایت کے لئے مسلمانوں کے اندر شائع ہو رہے تھے۔

تاریخ کی کتابوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یوحنا جیسے بعض عیسائی ہشام بن عبدالملک کے دور تک اموی حکمرانوں کے دربار میں موجود رہے ہیں جو صرف مسلمانوں کے ساتھ عبادت کی تعلیم دیتے تھے۔

تراجم اسلام میں مذکور ہے کہ یوحنا کہا کرتا تھا کہ:

”اگر کوئی عربی مسیح کے بارے میں پوچھے تو تم کہو کہ وہ کلمۃ اللہ تھے پھر نصرانی کو چاہئے کہ مسلمان سے دریافت کرے کہ قرآن میں مسیح کو کس نام سے پکارا گیا ہے اور جب تک وہ اس بات کا جواب نہ دے اس موضوع پر گفتگو نہ

دگڑشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

وَقَعْنِي ذَلِكُ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

یہ سن کر وہ بوڑھا خاموش ہو کر یہ شعر پڑھنے لگا۔

أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي نَدْرُو بِطَاعَتِهِ

يَوْمَ النُّشُورِ مِنَ الرَّحْمَنِ وَرَضُوا أَنَا

یعنی: تم وہ امام ہو جس کی طاعت کے سبب

ہم قیامت کے روز خدائے رحمن سے جنت کی امید رکھتے ہیں۔

أَوْفَيْتَ مِنَّا مَا كَانَ مَلْتَمَسًا

جَزَاكَ رَبُّكَ عَنَّا فَبِهِ احْسَانًا

یعنی تم نے ہم سے جو چیزیں مانگی تھیں

خدا تعالیٰ تمہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

میں لاکر ڈالی دیا جائے اور مسلمانوں کو گمراہ کرنے اور تفرقہ ڈالنے کے لئے ان کے مابین پیچیدہ اور فکری مسائل پیدا کرتا کہ ان کے اندر فرقہ داری پیدا ہو اور یہ سب کچھ وہ شخص کر رہا تھا جو اموی دربار کی گود میں پرورش پا رہا تھا اور مسلمان خلفائوں نے اس کے باپ پر احسانات کئے تھے۔

اس فکری اختراع کے جاری میں ایک دوسری تحریک شروع ہوئی۔

اس فکری اختراع کے جاری میں ایک دوسری تحریک شروع ہوئی۔

اور یہ بھی فلسفہ یونانی کے ساتھ اتصال پیدا کرنے کی تحریک، اس کی ابتداء بھی اموی دور میں ہو چکی تھی، چنانچہ ابن خلدون لکھتے ہیں:-

بیشک خالد بن برمیدین معاویہ تمام قریش میں علم و فن کا زیادہ ماہر تھا چنانچہ فن کیمیا اور طب پر اس کے بیانات ملتے ہیں وہ ان دونوں میں پورا ماہر تھا۔ اور اس نے ان دونوں پر رسائل لکھے ہیں جو اس کی ہمارت اور واقفیت کا ثبوت ہیں، اس نے یہ فن مرانوس رومی راہب سے حاصل کیا تھا۔ اور اسی پر تین رسائل لکھے ہیں ایک رسائل میں مرانوس کے ساتھ اپنا ماجرا بیان کیا ہے کہ یہ علم اس سے کس طرح حاصل کیا، پھر اس کے رموز کی طرف اشارہ کیا ہے۔

چنانچہ عہد عباسی میں جو یونانی، ہندی اور فارسی کتابوں کے عربی میں تراجم کی حرکت تیز ہوتی گئی یونانی فلسفہ کے ساتھ مسلمانوں کا رابطہ بھی مضبوط ہوتا گیا اور وہ اسلامی افکار پر مختلف نوعیت سے اثر انداز ہوا۔

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے عقلی سلیم اور صدق ایمان بخشا تھا، وہ اپنی عقلی اور ایمانی قوت سے ان افکار پر قابو پا لیتے تھے اور ان کے افہام ان فلسفیانہ افکار کو بخوبی ہضم کر لیتے تھے اور اپنی قوت فکر اور ادراک عقل کو نو دینے کے لئے اسے ذریعہ بنا لیتے تھے۔

مگر جو لوگ برداشت کی قوت نہیں رکھتے تھے ان کی عقلیں قدیم و جدید کے مابین مضطرب ہو کر رہ جاتی تھیں اور وہ فکری انتشار کا شکار ہو جاتے تھے اس لئے ہم بعض شرار اور انتشار پر وازوں اور علماء کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے ان افکار سے غذا تو حاصل کی مگر ان کی عقلیں اسے ہضم نہ کر سکیں اور وہ ذہنی پریشانی میں مبتلا ہو کر رہ گئے۔

زنادقہ کا گروہ :- اس کے علاوہ زنادقہ کا گروہ تھا جو علی الاعلان اسلامی جماعت کے شیرازہ کو بکھیرنے میں مشغول تھے اور آئے دن اہل اسلام کے خلاف سازشیں کرتے رہتے تھے، بعض لوگ اسلامی حکومت کو مٹا کر پرانی فارسی حکومت کی "نشاۃ ثانیہ" کے لئے ساعی نظر آتے تھے۔ مفتح خراسانی جس نے مہدی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا اس کا پروگرام ہی یہی تھا۔

ان تمام حالات اور حوادث و اسباب کی وجہ سے اسلامی فرقے معرض وجود میں آئے اور آراء و عقائد میں آویزش ہونے لگی۔

امام صاحب بھی اسی دور کی پیداوار تھے اور عراق ہی میں افکار و آراء کے یہ جنگل ہو رہے تھے، یہ ناممکن تھا کہ امام صاحب ان میں حصہ نہ لیتے۔

بیشک انھوں نے مسائل میں غرض کیا، مگر ایک باخبر مسلمان کی حیثیت سے انھوں نے اسلامی عقائد کی مدافعت کی اور مختلف فرقوں کے مقابلہ میں ایک مستقل مسلک اختیار کیا اس طرح عقائد میں ان کی آراء کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا۔

یہ تو فکری لحاظ سے اس دور کی عام حالت تھی اور ان حالات کے درمیان اس فقید اعظم کا یہ مقام تھا۔

اب ہم علوم دین کے لحاظ سے اس دور کا جائزہ لیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور ان کا عہد فقہ اسلامی کی تدوین و تشکیل کا دور

تحصیل علم استماع ہے: صدر اسلام میں تحصیل علم استماع کے طور پر ہوتی تھی۔

مگر جب مختلف جماعتوں نے علوم و فنون کی تدریس اور مذاکرات شروع کر دیئے تو اسی سادگیت کے آخری دور میں علماء اسلام تدوین و تالیف کی طرف متوجہ ہوئے اور علوم دینیہ اور علوم عربیہ نے ایک دوسرے سے متمیز ہونا شروع کر دیا اور ہر عالم نے ایک مضمون مختص کر لیا وہ اسی میں خصوصیت حاصل کرتا اور اس کے قواعد مرتب کرتا۔

اس بنا پر محدثین اور فقہاء اس دور میں حدیث و فقہ مدون کرنے میں مصروف ہو گئے چنانچہ فقہائے حجاز نے عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، ابن عباسؓ اور مدینہ کے کبار تابعین کے فتاویٰ جمع کرنا شروع کر دیئے اور انہی پر غور و فکر کر کے استنباط و اجتہاد کر کے تفسیریات کرنے لگے۔

دوسری طرف فقہائے عراق نے عبداللہ بن مسعودؓ کے فتاویٰ حضرت علیؓ کے قضایا اور فتاویٰ اور قاضی شریح اور دیگر قضاة کوفہ کے قضایا جمع کر کے ان سے استخراج و استنباط کرنا شروع کر دیا، عباسی دور میں تدوین حدیث میں دست پیدا ہوئی اور احادیث کو فقہی ترتیب پر مدون کیا گیا۔

فقہ شیعہ کی تدوین: تدوین علوم کا انحصار صرف انہی علماء پر نہیں تھا بلکہ فقہائے میں بعض آثار کا انکشاف ہوا ہے اور امام زید (متوفی ۱۲۲ھ) کا فقہ میں ایک مخطوطہ ملا ہے جو امام زید کی طرف منسوب اور مطبوع متداول کتاب کا اصل ہے۔

یہاں اس سے بحث نہیں کہ یہ نسبت صحیح ہے یا نہیں، یہ تو یقینی امر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے دور میں شیعہ زید یہ فقہ میں معین آراء رکھتے تھے جن سے امام صاحب بخوبی واقف تھے ہم امام صاحب کے سوانح حیات کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ امام زید سے وابستہ رہے اور امام جعفر صادقؒ اور محمد باقرؒ سے بھی ان کے علمی روابط تھے۔

اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب زید یہ امام اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کی فقہ سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔

امام صاحب کا دور چونکہ بدل و مناظرات کا دور تھا اور مختلف فرقوں — شیعہ سنی اور خوارج وغیرہ — اہل ہونے پر معتزلہ اور دیگر آراء اٹے اسلامیت کی مدافعت کرنے والے فرقوں کے مابین سخت مناظرے ہو رہے تھے ان مناظرات کے لئے علماء صفر کرتے تھے، ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحب ۲۲ مرتبہ محض مختلف فرقوں سے مناظرات کے لئے بصرہ تشریف لے گئے تھے اسی طرح بعض علمائے بصرہ بھی کوہ کے علمائے مناظرہ کرنے کے لئے یہاں چلے آتے تھے،

اسی طرح موسم حج کے موقع پر جب علماء جمع ہوتے تو فقہی مناظرے ہوتے جہاں چاہے امام صاحب حجاز جا کر امام ادناعی اور امام مالکؒ سے مناظرے کرتے تھے بلکہ فقہائے مناظرے دوسرے فرقوں کے مجاہدانہ کی بہ نسبت زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ہوتے تھے اور ان کا نفع عام ہوتا تھا،

مگر بعض مناظرے علاقائی تعصب کی بنا پر ہوتے تھے اور ہر علاقہ کے علماء اپنے مسائل پر تعصب سے بحث کرتے تھے اور یہ مناظرے بسا اوقات بڑے بڑے ممتاز اور مخلص علماء کے مابین ہوتے تھے۔

چنانچہ ہم اس قسم کا ایک مناظرہ یہاں نقل کرتے ہیں، گو وہ معمولی قسم کا ہے۔

اس دور کے مناظروں کی ایک جھلک : یوسف بن خالد السجی اور امام صاحب کے مابین پہلی ملاقات پر جو گفتگو ہوئی

اسے ابن البرزازی کے الفاظ میں کیئے :-

ہلال بن یحییٰ الرامی بیان کرتے ہیں کہ میں نے یوسف بن خالد السجی سے سنا ، وہ بیان کرتے تھے کہ میں عثمان البقی کے پاس آیا جایا کرتا تھا اور وہ عقائد میں حسن المعتزلی اور ابن سیرین کا ہم نوا تھا میں نے ان سب کے مذاہب حاصل کر لئے اور ان سے مناظرے کئے ۔

پھر میں نے کوفہ جانے کے لئے اجازت طلب کی تاکہ وہاں کے مشائخ سے ملاقات کروں اور ان کے مذاہب پر غور کر سکوں — وہاں پہنچا تو مجھے بتایا گیا کہ سلیمان الاعمش سے ملاقات کرو کیونکہ وہ حدیث میں سب سے قدیم بزرگ ہیں ۔

میرے پاس حدیث کے کچھ سائل بھی تھے اور اس سے قبل ان کے بارے میں محدثین سے دریافت کر چکا تھا ، مگر سب نے لاعلمی کا اظہار کیا تھا چنانچہ میں نے الاعمش کے حلقہ درس میں پہنچ کر ان سائل کا تذکرہ کیا ۔

اعمش نے کہا کہ اسے میرے پاس لاؤ ۔

چنانچہ میں الاعمش کے پاس چلا گیا تو انہوں نے کہا :-

”شاید تمہارا مطلب ہے کہ اہل بصرہ اہل کوفہ سے زیادہ عالم ہیں واللہ یہ بات صحیح نہیں ہے بصرہ نے سوا ایک داعظ یا سحر یا نوہر گرسے کوئی عالم پیدا نہیں کیا“

بجز ! اگر کوفہ میں ایک شخص کے سوا جو عربوں سے نہیں بلکہ سوادہ سے ہے ، دوسرا کوئی عالم نہ ہوتا تو کچھ مضائقہ نہ تھا ، کوفہ کا یہ شخص اس قدر سائل سے واقف ہے کہ ابن سیرین الحسن ، قتادہ اور البقی جیسے علماء سب مل کر اس کے مقابلہ میں کھڑے نہیں ہو سکتے ، اعمش مجھ پر بہت برہم ہو گئے تھے کہ مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ مرد نابینا مجھے لاٹھی سے

پیشا شروع نہ کر دے

اس کے بعد اس نے ایک شخص سے کہا جاؤ اسے نعمان کی مجلس میں لے جاؤ۔ یہ ان کے ادنیٰ التعمید سے بھی متعارف ہوا تو جان لے گا کہ اگر تمام اہل سوقف اس کے مقابلہ میں کھڑے ہو جائیں تو یہ اکیلا سب کا جواب بن سکتا ہے۔

یہ باتیں سن کر میں نہایت مرعوب ہو گیا اور خدا جانتا ہے اس وقت میرے دل کی کیفیت کیا تھی۔

چنانچہ وہ شخص کھڑا ہوا اور میں اس کے پیچھے پیچھے ہولیا جب ہم مسجد سے نکل آئے تو اس شخص نے کہا مجھے کچھ کام ہے اس لئے تمہارے ساتھ نہیں جاسکتا تم "بنی حرام" میں چلے جاؤ اور وہاں نعمان سے مل لو وہ ان مسائل کو خوب جانتا ہے

چنانچہ میں وہاں سے پوچھتا ہوا عصر کے وقت بنی حرام جا پہنچا تو میں نے دیکھا کہ ایک خوبصورت، خوش رویش ادھیڑ عمر بزرگ تشریف لارہے ہیں اور ان کے پیچھے ایک نوجوان سر سے جس کی شکل وصفت ان سے ملتی جلتی ہے اس نے قریب پہنچ کر سلام کیا اور منہ نہ کے اور پچھلا گیا، وہاں اس نے نہایت خوش الحانی سے اذان دی

میں نے خیال کیا کہ یہی نعمان ہوں گے پھر اتار کر خفیف گڑ نام دو رکعت نماز ادا کی، جو الحسن اور ابن مسیر بن کی نماز سے پوری مشابہت رکھتی تھی اس کے بعد وہ آگے بڑھے اور خود ہی اقامت کہہ کر اہل بصرہ جیسی نماز پڑھائی اس کے بعد محراب سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور سلام کہہ کر اپنے تلامذہ میں سے ہر ایک سے خیریت دریافت کرتے ہوئے جب مجھ تک پہنچے تو کہا

وہ تم سب سے مسلمان ہوتے ہو اور شاید بصرہ سے آئے ہو اور تمہیں ہماری مجالس میں شرکت سے منع کیا گیا ہے؟
میں نے کہا ٹھیک ہے۔

اس کے بعد میرا نام دریافت کیا، میں نے اپنا نام و نسب بتایا پھر میری کیفیت دریافت کی تو کیفیت بھی بتا دی، اس کے بعد فرمانے لگے غالباً تم البقی کے پاس آیا جابا کہتے تھے، میں نے اعتراض کیا کہ میں ان کے پاس آیا جابا کرتا ہوں،

پھر کہنے لگے: "اگر عثمان البتی مجھ سے ملنے تو اپنے بہت سے اقوام سے جمع کر لیتے۔"

پھر فرمایا: "اسپے ان رفقاء سے درس سے پہلے تم پوچھو کیا پوچھنا چاہتے ہو کیوں کہ تم ذرا متوجش سے نظر آتے ہو اور تمہارے جیسے متفقین کا حق بھی مسترد ہونا چاہیے ہر شخص جو پہلی مرتبہ یہاں آتا ہے اسے اجماعت محسوس ہوتی ہے اور ہر آنے والا کسی ضرورت کے لئے آتا ہے۔"

چنانچہ ان کی احادیث پر میں نے وہ مشکل مسائل دریافت کئے انہوں نے مجھے جواب دیا پھر میں نے اپنا اور اعمش کا ماجرا بیان کیا تو انہوں نے فرمایا:-

"ابا محمد! اللہ تمہیں محفوظ رکھے وہ تو اپنے شہر کو اہمیت دینا چاہتا ہے۔"

مگر الحسن اور ابن سیرین فاضل بزرگ تھے مگر ان میں ہر ایک دوسرے کے بارے میں وہ باہمی کتنا تھا جس سے اعمش کے قول کی تصدیق ہوتی ہے چنانچہ ابن سیرین، الحسن پر طنزاً کہا کرتے:-

"وہ سلطان سے پیشکشیں لیتا ہے ایسے بیویات بیان کرتا ہے جو عقلاً محال نظر آتے ہیں، وہ اہل ہونسی سے ہے اور تقدیر کے بارے میں اس طرح گفتگو کرتا ہے گویا وہی زمین کا خدا ہے اور اپنے پیروکار کی مرضی کے بغیر سب کام سرانجام دے رہا ہے۔"

ابن سیرین برابر یہ طنز کرتے رہتے تھے حتیٰ کہ ایک روز خالد الخداع ان کی مجلس میں ٹھہرا ہوا اور کہنے لگا:-

"ابن سیرین! مجھریئے! آپ کب تک اس شخص پر دشنام طرازی کرتے رہیں گے، جس سے حج کے موقع پر میں نے توبہ کروائی تھی تو اس نے "تقدیر" کے الزام سے توبہ کر لی تھی اور اپنے عقائد سے رجوع کر لیا تھا اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے سامنے جو توبہ کر لیا ہے خدا اس کی توبہ قبول فرما لیتا ہے۔ اہل حضرت علی اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ:-

لَا تَجِدُ وَاحِدًا مِّمَّنْ كَانَتْ مِنْهُ اَكْفُ حَاتٍ اِلَّا سَدَّ عَنْهُ سُبُلَ تَقَبُّلِهَا
مِنْ الشَّرِّ اَلَا

یعنی دوزخ جاہلیت میں جو کام کسی نے کئے ہیں اس کے بارے میں اسے عار نہ دلاؤ کیونکہ اسلام اپنے سے پہلے شرک و کفر کو مٹا کر صاف کر دیتا ہے۔
خالد الخذاء نے الحسن کے بارے میں کچھ عجیب سا انکشاف کیا ہے کیونکہ اس کے برعکس محمد بن واسع، قتادہ، ثابت البنانی، مالک بن دینار، حشام بن حسان، ایوب، سعید بن ابی عروبہ اور دیگر علماء بھی یہ کہتے ہیں کہ الحسن نے "قدر" کے بارے میں اپنے عقیدہ سے توبہ نہیں کی تھی۔

پھر دیکھئے عمرو بن عبید، واصل بن عطاء، غیلان بن جریر اور یونس بن بکر یہ سب کے سب الحسن کے صدق کی طرف دعوت دیتے رہے ہیں یعنی :-

"اسے اہل بصرہ اس مذہب کو قبول کر لو۔"

دوسری طرف الحسن بھی ابن سیرین پر طنز کرتے اور گویا ہوتے :-

"دیکھو یہ شخص پورے سے ایک مشکیزے سے دھو کرتا ہے اور صبح کے وقت

ایک "رادیا" یعنی پانی کی سات مشکوں سے مل کر غسل کرتا رہتا ہے۔ اپنی

جان کو نا جائز تکلیف دیتا ہے، اس طرح سنت نبوی کی خلاف ورزی کرتا ہے

غواہوں کی تبصر اس شان سے کرتا ہے گویا آل یقوت جب علیہ السلام سے

پیدا ہوا ہے"

تہیں ان باتوں سے سرکار نہیں رکھنا چاہیئے اور نہ ہی تعلیم حاصل کرنی چاہیئے جو دین سے

بچنے کی ضروری ہے نہ تو پہلے لوگ کسی امر پر متفق ہوئے اور نہ اب ہوں گے۔ یہ باتیں

اہل ہی رہے گا اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرماتا ہے :-

وَلَا يَرْاَوْنَ مَخْلُوفِينَ إِلَّا مِنْ تَرْجَمَةٍ وَكَذَلِكَ خَلَقَهُمْ

اگر تقدیر جاری نہ ہوتی اور طبائع میں اختلاف نہ ہوتا تو آج سب لوگ

متفق نہ بنتے، لیکن !

قُلْ يَعْزِلْ عَنِّي مَنَافِكُكُمْ نَمَّا بَكْمُ الْعَدُوِّ

پس ہوا کہ اعدائے سبیلہ

اس کے بعد امام صاحب خاموش ہو گئے

میں نے دریافت کیا کہ آپ کا تقدیر کے بارے میں کیا خیال ہے ؟

امام صاحب نے فرمایا :-

تمہیں یہ تو معلوم ہے کہ اہل بصرہ اور کوفہ کے مابین تقدیر کے مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، مگر وہ لوگوں کے فہم سے بالا بات کہی ہے یہ مسئلہ اس قدر پیچیدہ ہے کہ لوگ اسے سمجھ نہیں سکتے یہ گویا مقفل دروازہ ہے جس کی چابی گم ہو گئی ہے اب چابی ملے تو کھولا جاسکتا ہے اللہ کی طرف سے کوئی مخبری آ کر خبر دے سکتا ہے اور اس پر دلائل قائم کر سکتا ہے لیکن یہ مسئلہ ختم ہو سکتا ہے ہم اس کے بین بین یہ مسلک اختیار کرتے ہیں کہ نہ تو مطلق طور پر تعین نہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ جبر کا عقیدہ حق ہے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی طاقت سے بڑھ کر انہیں تکلیف نہیں دی اور نہ ان سے اس بات کا مطالبہ کیا ہے جسے وہ جانتے سے قاصر ہیں جو عمل انہوں نے نہیں کئے ان پر گرفت نہیں کرے گا اور نہ اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ لوگ ان باتوں میں غور کریں جن کو وہ جان نہیں سکتے اللہ تعالیٰ ہر بات کی حقیقت سے آگاہ ہے ہمارا کام تو اجتہاد کرنا ہے اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ نے ان باتوں میں اجتہاد کو حق کا مکلف نہیں بنایا میں کا لوگوں کو علم نہیں ہے اللہ ہی ہر چیز کے مقصد سے واقف ہے اور ہر ایک کو اسی کی طرف رغبت کرنی چاہیے

امام صاحب کی یوسف بن خالد سنی سے گفتگو اور ان کے
 علما میں عطا تالی تعصب :
 علما سے کے قصہ کو باوجود طوالت کے ہم نے بحسب
 نقلیہ کیا ہے کیونکہ اس گفتگو سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت ہر شہر کے علما میں
 تعصب پایا جاتا تھا۔

اہل بصرہ اپنے علم اور علما پر نازیں رکھتے۔ اسی طرح اہل کوفہ کو اپنے شہر کے علما پر فخر
 تھا، اس سے ہم ان اسباب کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کے پیش نظر نظر حجاز اور عراق کے مابین جدلی
 بحث کا باقاعدہ گرم تھا یہ محض منہج فکری میں اختلاف کے سبب نہیں تھا بلکہ اس کے بعد اختلاف

تخصیب کو بھی اس جدول میں دخل تھا بلکہ یہی چیزیں اختلافات کی خلیج کو وسیع کر رہی تھیں۔ نیز اس سے علماء کے مابین اختلافات اور ایک دوسرے پر نفرت و جرح کے اسلوب کا پتہ بھی چلتا ہے۔

چنانچہ الحسن اور ابن سیرین کو دیکھئے یہ دونوں بزرگ تابعین میں سے ہیں اور عظیم دین میں مرتبہ خاص پر فائز ہیں لیکن مابین اختلافات کی وجہ سے ایک دوسرے پر تند و تلخ تنقید کرتے ہیں اور اہانت پر اتر آتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک قویم : اس گفتگو سے جس طرح مشکل مسائل میں علماء کے اختلافات کا پتہ چلتا ہے اسی طرح سب سے اہم بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ امام صاحب نے اپنے زمانہ کی روح کو کس طرح سمجھ لیا تھا اور علماء کے مدارک اور ان کے نفوس کا پوری طرح اندازہ لگا لیا تھا اور پھر اپنے طرز پر ایک مستحکم اور حکم رائے قائم کر لی تھی۔

وہ عقل کی بھول بھلیوں میں حیران نظر نہیں آتے اور نہ عقل سے بالا باتوں میں غور و فکر کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، وہ مدارک انسانی سے مافوق باتوں پر غور و فکر کر کے اپنے آپ کو مشقت میں نہیں ڈالتے، چنانچہ مسئلہ تقیہ کو وہ ان مسائل میں شمار کرتے ہیں، جن کی چابی گم ہو چکی ہے۔

خاتمہ بحث : یہ سچے امام صاحب کے زمانہ کے فکری اور اجتماعی رجحانات اور یہ ہے ان کا عمومی بیان،

ہم بعض رجحانات کے متعلق تو اسی عموم پر اکتفا کرتے ہیں مگر بعض کا عملی طور پر خصوصی ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں یعنی جو مسائل امام صاحب کے ذاتی نظریات سے تعلق رکھتے ہیں عام اس سے کہ وہ عقائد سے متعلق ہوں یا فتنی مسائل میں شمار ہوتے ہوں، ان کے متعلق ہم کچھ تفصیل عرض کر رہے ہیں، پھر ان مسائل کے ایک مسئلہ ہے "سنت اور قیاس" جو اس دور کے فقہاء کے مابین باعث نزاع بنا ہوا تھا، اور دوسرا مسئلہ ہے "صحابی اور تابعی کے فتویٰ کی حیثیت" ان دونوں مسئلوں پر بحث کے بعد ہم اس دور کی دینی اور سیاسی جماعتوں، پارٹیوں پر غور کریں گے کیوں کہ امام صاحب نے بھی ان جماعتوں سے دلچسپی لی تھی اور ان کے بارے میں خاص رائے رکھتے تھے۔

سُنّت اور رائے

رائے اور قیاس، حدیث اور روایت کی بحث

اہل الرائے اور اہل حدیث :- آنحضرتؐ کی وفات سے لیکر امام شافعی کے زمانہ تک فقہائے اسلام کے دو گروہ چلے آتے تھے۔

ایک گروہ "اہل الرائے" کے لقب سے مشہور تھا اور دوسرا گروہ "اہل روایت" کہلاتا تھا۔ چنانچہ صحابہ کرام میں سے بعض صحابہ رائے و قیاس میں شہرت رکھتے تھے اور بعض حدیث و روایت میں مشہور تھے یہی حال تابعین اور تبع تابعین کا تھا۔ پھر ان کے بعد ائمہ مجتہدین مثلاً امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ وغیرہ میں سے بعض ائمہ رائے اور قیاس میں شہرت رکھتے تھے اور بعض حدیث و روایت میں مشہور تھے، چنانچہ ہم نہایت ایجاز کے ساتھ ان دونوں گروہوں کے متعلق کچھ تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں۔

شہرستانی اپنی کتاب "الملل والنحل" میں لکھتے ہیں :-

"عبادات و معاملات میں حوادث و قائلِ حصر و عدد کے تحت نہیں آسکتے اور یہ امر یقینی ہے کہ ہر واقعہ کے بارے میں نص موجود نہیں ہے اور نہ یہ بات تصور میں آسکتی ہے، کیونکہ نص تو ہر حال محدود اور متناہی ہیں اور واقعات و حوادث غیر محدود اور لا متناہی ہیں۔ چنانچہ لا متناہی چیز متناہی کے تحت منقبط نہیں ہو سکتی، تو لا محالہ قیاس و اجتہاد کو

کو معتبر ماننا پڑے گا تاکہ ہر حادثہ کا حکم معلوم ہو سکے ،

یہی وجہ تھی کہ آنحضرتؐ کی وفات کے بعد جب صحابہ کرام کے سامنے بے شمار واقعات آئے اور انہوں نے کتاب و سنت میں ان کے بارے میں کوئی تصریح نہ دیکھی تو اجتہاد سے کام لیا۔ ان کی پوزیشن ایک جج کی تھی جو قانونی دفعات کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہوتا ہے مگر جب کسی مقدمہ میں اسے قانونی تصریح نہ ملتی ہو تو عدل و انصاف کے قواعد کو سامنے رکھ کر وہ اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہے

بعینہ یہی حالت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تھی۔ وہ ہر قضیہ کا حکم پہلے کتاب اللہ سے معلوم کرتے تھے اور پھر سنت سے اس کا حکم تلاش کرتے تھے۔ اگر کتاب و سنت میں اس کا حکم نہ پلتے تو رائے اور اجتہاد سے کام لیتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ ابو موسیٰؓ اشعرؓ کو ایک مراسلہ میں لکھتے ہیں :-

”جو بات کتاب و سنت سے نہ ملے ، اسے پوری طرح سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ اس کے اشباہ و امثال کو سامنے رکھو ، اور ان پر قیاس کرو۔“

بلاشبہ صحابہ کرامؓ رائے سے اخذ کرتے تھے مگر ان کے مقدار اخذ میں اختلاف پایا جاتا ہے بعض صحابہ تو کثرت کے ساتھ رائے کام میں لاتے تھے اور بعض بہت کم اس کی طرف توجہ کرتے تھے ، اگر کتاب و سنت سے کوئی حکم نہ ملتا تو اس میں توقف فرماتے ۔

جس حد تک کتاب اور سنت مشہورہ کا تعلق قیاس و رائے سے اجتہاد کی صورت :- ہے اسے تو سب صحابہ کرامؓ معتقد سمجھتے تھے ، مگر جب سنت مشہورہ ان کے سامنے نہ ہوتی تو ان میں سے مشہور فقہاؓ رائے و قیاس سے اجتہاد کرتے تھے ۔

کسی صحابی کو حدیث کے حفظ میں کچھ شبہ پیدا ہو جاتا تو وہ حدیث بیان کرنے کی بجائے اپنی رائے سے فتویٰ دیتا تاکہ ایسا نہ ہو کہ آنحضرتؐ پر کذب بیانی ہو جائے ۔

چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کہا کرتے تھے :-

”بخدا میں چاہوں تو متواتر دو دن تک بیان کر سکتا ہوں مگر جب میں دیکھتا ہوں کہ مجھ جیسے دوسرے صحابہؓ ہیں جنہوں نے میری طرح احادیث سنی ہیں اور وہ ان احادیث

کو اس طرح بیان نہیں کرتے ہیں کہ واقعہ میں تو میں بھی احادیث بیان کرنے سے رک جاتا ہوں صبا میں بھی اس اشتباہ میں مبتلا ہو جاؤں جس اشتباہ میں وہ مبتلا رہے ہیں۔

روایت حدیث میں احتیاط :- ”میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مجلس

میں مسلسل ایک سال بیٹھا رہا۔ وہ کبھی قال رسول اللہ کہتے مگر جب کبھی قال رسول اللہ کہہ کر حدیث بیان کرتے تو ان پر کچکی طاری ہو جاتی اور کہتے اس طرح یا اس کے قریب قریب آنحضرتؐ نے فرمایا :-

اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی حالت یہ تھی کہ وہ اپنی رائے سے فتویٰ دے کر اس کی ذمہ داری کا بوجھ اٹھالیتے تھے۔ اور اس اندیشہ سے حدیث نہیں بیان کرتے تھے کہ کہیں غلطی نہ ہو جائے اور آنحضرتؐ کے بارے میں غلطی کا مرتکب ہو جاؤں، چنانچہ ایک مسئلہ میں اپنی رائے سے فتویٰ دینے کے بعد انہوں نے فرمایا :-

”میں یہ فتویٰ اپنی رائے سے دے رہا ہوں اگر غلط ہے تو اس میں میرا قصور ہے اور شیطان کی طرف سے ہے۔“

مگر جب وہ کسی صحابی سے حدیث سن کر اپنی رائے کو حدیث کے مطابق پاتے تو چھو لے نہ سکتے جیسا کہ مشہور ہے کہ انہوں نے ”مفوضہ“ کے بارے میں مہر مثل کا فتویٰ دیا اور بعض صحابہ نے شہادت دی کہ اسی کے مطابق آنحضرتؐ نے فیصلہ کیا تھا تو بہت خوش ہوئے۔

صحابہ کرام اور رائے :- مگر جو صحابہ کرام رائے سے اخذ نہیں کرتے تھے وہ اپنی رائے سے فتویٰ دینے والے صحابہ پر اعتراض کرتے تھے کہ تم کتاب و سنت کی دلیل کے بغیر کیوں اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہو؟

در اصل صحابہ کرام دو مشکلوں میں گھرے ہوئے تھے۔ جنہیں وہ اپنے وجدانی دینی سے صحیح سمجھتے تھے۔

:- (۱) اول یہ ہے کہ حوادث و واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لئے کثرت سے احادیث بیان نہ کریں، صبا کہ آنحضرتؐ کے متعلق غلط بیانی ہو جائے، چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ میں محدث دہلوی لکھتے ہیں :-

”جب حضرت عمرؓ کو فہ کی طرف انصار کا ایک گروہ بھیجنے لگے تو ان سے فرمایا :-

بھائی

تم ایسی قوم کے پاس جا رہے ہو جو احکامِ شرعی کے سخت پابند ہیں۔ یہ لوگ تمہارے پاس آکر حدیث کے متعلق سوال کریں، تو ان کے سامنے بہت کم حدیث بیان کرنا۔

رائے سے فتویٰ دینے کی صورت :- (۷) دوم یہ کہ جن واقعات کے متعلق صحیح حدیث نہ ملتی ان کے بارے میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتے، اس طرح بسا اوقات اپنی رائے سے سہولت و حرمت کا حکم لگانا پڑتا ہے اس لئے بعض صحابہ تو توقف سے کام لیتے اور بعض مشہور حدیث نہ ملنے پر اپنی رائے سے فتویٰ دیتے۔ اگر اس کے بعد حدیث مل جاتی تو اس سے رجوع کر لیتے تھے، چنانچہ بہت سے صحابہ کرام ہی منسلک محتاجین میں حضرت عمر بھی شامل تھے۔

۱۔ صحابہ کرام کے بعد تابعین و تابعین کے تلامذہ کا دور آیا تو اس عہد میں تابعین کا دور :- دونی باتیں پیدا ہو گئیں

۱۱۔ مسلمان کئی گروہوں اور فرقوں میں منقسم ہو گئے اور ان کے باہین اختلاف نے شدت اور حدت اختیار کر لی اور باہم جنگ و جدال پراگندہ ہوئے، اس دور میں کسی پر کفر و فسق اور عصیان کی تہمت لگانا معمولی بات تھی بلکہ انہوں نے باہم موت کے پیر پھینکنے شروع کر دیئے اور بے دریغ ایک دوسرے پر شمشیر زنی شروع کر دی۔ امتِ محمدیہ خوارج، شیعہ اور امویہ میں تقسیم ہو گئی اور کچھ لوگ ان فرقوں کا رہ کش ہو گئے اور کسی کا ساتھ نہ دیا۔

پھر خوارج بھی انارقہ، اباضیہ، نجدات اور اس قسم کے دوسرے گروہوں میں منقسم ہو گئے، اور شیعہ نے بھی متفرق مذہب اختیار کر لئے، بعض تو زبانی اسلام کا نام لیتے تھے لیکن انہوں نے اسلام کا لباس اس لئے پہنا تھا کہ مسلمانوں میں فساد و انتشار پیدا کیا جائے وہ دین کے عمود کو قائم نہیں دیکھنا چاہتے تھے، بلکہ اس کی بنیاد کو اکھاڑنا چاہتے تھے تاکہ اپنے آبائی دین اور پرانی حکومت کو قائم کریں یا کم از کم مسلمان چین سے نہ بیٹھ سکیں، اور ان میں ہمیشہ کے لئے فتنہ و فساد کی آگ بھڑکتی رہے۔

چنانچہ اس کا نتیجہ یہ رہا کہ لوگوں کے دلوں سے دین کا احترام جاتا رہا اور کثرت کے ساتھ آنحضرتؐ پر کذب بیانی شروع ہو گئی، گو مخلص مسلمانوں کے لئے یہ مرحلہ بہت نازک تھا، مگر تاہم انہوں نے ہمت نہیں ہاری اور ان فتنوں کو ختم کرنے کے لئے پوری تیاری سے

کام لیا : —

سنت صحیحہ کی تدوین کا دور : — — — — — عمر بن عبد العزیزؒ نے سنت صحیحہ کی تدوین اور اس احادیث صحیحہ کو الگ کرنے کی کوشش کی ۔

— (۲) — دوسرا حادثہ یہ ہوا کہ مدینہ کی علمی اہمیت کم ہو گئی ، عہد صحابہ خصوصاً حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں — — — — — جو اجتہاد فقہی کا دور زریں تھا مدینہ مرکزی حیثیت رکھتا تھا ۔ صحابہ کرامؓ میں جس قدر فقہاء اور علما تھے وہ سب مدینہ میں جمع رہتے تھے اگر وہ باہر بھی جاتے ، تو علمی رابطہ قائم رکھتے تھے ، جو مسائل پیش آتے ان کے بارے میں مراسلت جاری رکھتے تھے ، کیونکہ حضرت عمرؓ کی پالیسی یہ تھی کہ قریش سے کبار صحابہ کو حجاز کی حدود سے باہر نہ جانے دیا جائے ، چنانچہ مہاجرین انصار کبار صحابہ کرامؓ خلیفہ کی اجازت کے بغیر باہر نہیں جاسکتے تھے حضرت عثمانؓ پر کڑی نگرانی رکھتے تھے مگر جب حضرت عمرؓ فوت ہو گئے تو فقہائے صحابہ ہلکے اطراف و اکناف میں منتشر ہو گئے ان میں سے ہر گروہ ایک فقہی مدرسہ قائم کر لیا ، لوگ ان روایت کرتے اور اس مسلک کے پابند رہتے مگر جب اس کے بعد تابعین کا دور آیا — — — — — جو مدینہ میں باقی ماندہ صحابہ کے شاگرد تھے تو سر شہر نے اپنے فقہاء کی متابعت کی ، اس طرح نظر و فکر میں بعد پیدا ہو گیا کیونکہ ہر علاقہ اپنے عورت کے مطابق اجتہاد سے کام لیتا تھا اور جس علاقہ میں کسی صحابی نے سکونت اختیار کر لی لوگوں نے اسی کے طریق پر عمل کرنا شروع کر دیا اور اسی کی روایات کو نقل کیا ، ان حالات کے پیش نظر افکار فقہیہ میں گونا گوں اختلافات پیدا ہو گئے اور ہر ایک نے کتاب و سنت کے مطابق فتویٰ دینے کی کوشش کی گزشتہ اوراق میں ہم بتا چکے ہیں کہ صحابہ کرامؓ دو قسم کے مسلک پر منہاج صحابہ : — — — — — کا مزن تھے :

ایک گروہ وہ تھا جو قلت روایت سے کام لیتا اور بکثرت اجتہاد کرتا ، دوسرے گروہ پر روایت کا رنگ غالب تھا وہ روایت کے بغیر فتویٰ دینا گوارا نہیں کرتا تھا ۔

پھر تابعین کے دور میں ان ہر دو منہاج میں اور بھی بعد پیدا ہو گیا اور ان دونوں گروہوں کے پیروکاروں نے اپنے اپنے مسلک میں شدت اور وسعت اختیار کر لی ۔ جو لوگ روایت کے طریق کار پر کاربند تھے انہوں نے اس پر فتن دور میں سنت کے ساتھ قسب ہی میں خیر سمجھی اور دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ آنحضرتؐ پر کثرت سے کذب بیانی ہو

رہی ہے اور اسباب کذب کا بھی جائزہ لیا تو غیر مشہور احادیث سے استدلال کی بجائے انہوں نے اجتہاد و استنباط سے حوادث کے بارے میں فتویٰ دینا بہتر خیال کیا، انہیں فتوحات کے باعث اندکار جدیدہ سے بھی مقابلہ کرنا پڑا۔

تابعین کی اکثریت حوالی تھی جو تمدن قدیم کے حامل اور وارث تھے، ان حالات کے پیش نظر ان دونوں نظریوں میں بعد پید ہو گیا حالانکہ شروع میں یہ اس قدر ایک دوسرے سے قریب تھے کہ ان کو باہم تمیز دینا مشکل تھا۔

ان دونوں میں اختلافات کی بنیاد اس امر پر نہ
اختلاف کی اساس و بنیاد :- عقی کہ آیا سنت سے احتجاج صحیح ہے یا نہیں؟
 بلکہ اس اختلاف کی اساس دو چیزوں پر تھی۔

ایک تو یہ کہ رائے و قیاس سے اخذ و افتاء صحیح ہے یا نہیں؟
 دوم یہ کہ قیاس کے ذریعہ مسائل کی فرضی صورتیں بنا کر ان کے احکام بیان کرنا کہاں تک درست ہے؟

اہل اثر قیاس و رائے کو لحظ خذیر سے تشبیہ دیتے تھے اور صرف بحالت مجبوری اس سے فائدہ اٹھانا جائز سمجھتے تھے اور غیر واقعی مسائل کا استخراج تو قطعاً جائز تصور نہیں کرتے تھے۔ صرف حوادث واقعہ کے بارے میں فتویٰ دیتے تھے۔

ان کے برعکس اہل الرائے کتاب و سنت مشہور نہ ملنے کی صورت میں زیادہ تر اجتہاد و رائے سے فتویٰ دیتے تھے اور اپنے دراسات میں صرف مسائل واقعہ کے احکام کے استخراج پر اکتفا نہیں کرتے تھے، بلکہ بہت سے غیر واقعی مسائل فرض کر کے ان کے احکام بھی وضع کرتے تھے۔

پہلے گروہ یعنی اہل اثر یا اہل حدیث کی اکثریت حجاز میں تھی کیونکہ وہی اولین صحابہ کا وطن اور وحی کا نشین تھا۔

جو تابعین کرام حجاز میں اقامت پذیر تھے، انہوں نے ان صحابہ سے تخریج کی تھی، جو رائے سے بہت کم فتویٰ دیتے تھے۔

اور دوسرے گروہ یعنی اہل الرائے کا مرکز عراق تھا، کیونکہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور اسی قسم کے دوسرے صحابہ کرام سے تخریج کی تھی جو روایت کے بیان کرنے

میں نہایت محتاط تھے اور زیادہ تر اپنے اجتہاد اور رائے سے کام لیتے تھے۔ مگر جب انہیں کسی مسئلہ میں صحیح حدیث مل جاتی تو وہ اپنی رائے سے رجوع بھی فرما لیتے تھے۔

اور پھر حجاز میں تو روایۃ حدیث کی بھی کثرت تھی مگر عراق میں علوم و سنون لو فلسفہ کی قدیم درس گاہیں موجود تھیں اور جو لوگ فلسفیانہ ذوق رکھتے تھے انہیں رائے قیاس سے اجتہاد و استنباط ہی مناسب معلوم ہوتا خصوصاً جبکہ وہاں اسباب روایت کی بھی مسند و ادنیٰ نہیں تھی۔

تابع تابعین کا دور :- بہر حال تابعین کے دور میں فقہائے اہل الرائے اور اہل حدیث کے مابین اختلافات کی خلیج نے وسعت اختیار کر لی اس کے بعد جب تابع تابعین اور ائمہ مجتہدین یعنی اصحاب مذاہب کا دور آیا تو شروع میں تو یہ اختلافات دور بھی بڑھ گیا مگر جب ہر دو فریق نے — ایک دوسرے سے استفادہ کیا۔ تو انہوں نے اپنے اپنے مسلک میں کچھ اصلاح و ترمیم کی اہل حدیث نے "توقف" کا مسلک چھوڑ کر بعض احوال میں قیاس و رائے سے کام لیتا شروع کر دیا اور اہل الرائے نے جب یہ دیکھا کہ سنت کا ذخیرہ کسی حد تک مدون ہو چکا ہے اور تخیص کے بعد آثار صحیحہ جمع کر دیئے گئے ہیں تو انہوں نے بھی آراء و فتاویٰ کو احادیث سے مؤید کرنا شروع کر دیا اور صحیح حدیث سامنے آنے کی صورت میں اپنی سابقہ رائے سے رجوع کر لیا۔

فقہ کا دور نمونہ :- یہ دور چونکہ فقہ کے نمونہ کا دور ہے اس لئے ہم اس کی کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں مگر اس میں ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھیں گے :-

اس دور میں بھی وضع احادیث کا سلسلہ جاری تھا۔ اور کلیتہً ختم نہیں ہوا تھا۔ مختلف گروہ اپنے نظریات کی تائید و حمایت کے لئے احادیث وضع کر کے ان کی نشر و اشاعت میں مشغول تھے۔ چنانچہ قاضی عیاض نے بعض واضعین کے اسباب وضع کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :-

« جمعیۃ احادیث بیان کرنے والے مختلف گروہوں سے تعلق رکھتے تھے، کچھ تو زناوۃ اور اس قماش کے لوگ تھے جو اپنے اغراض و مقاصد کے پیش نظر بالکل جھوٹی روایتیں بیان کرتے تھے۔

کچھ جاہل صوفی تھے، جو نیک نیتی سے بغرض ثواب فضائل اعمال اور ترغیب ترمیم کے

کے لئے احادیث وضع کر لیتے تھے۔

کچھ فاسق و فاجر محدث تھے جو شہرت پسندی کے جذبہ سے عجیب و غریب باتیں بیان کرنے کے لئے جھوٹی روایتیں بیان کرنے میں مشغول تھے۔

کچھ مبتدعہ اور متعصب لوگ تھے جو بدعت کی طرف دعوت دیتے تھے، اور اپنے تعصب مذہبی کی بنا پر احادیث وضع کرتے تھے، اور اہل دنیا کو راضی کرنے کے لئے ان کی اغراض کے مطابق احادیث وضع کر لیا کرتے۔

چنانچہ اہل فن اور علمائے رجال نے ہر طبقہ میں ایسے لوگوں کی نشاندہی کر دی ہے بعض لوگ متن حدیث وضع نہیں کرتے تھے بلکہ کسی متن کی سند کو ضعیف پاکر اس کے ساتھ صحیح اور مشہور اسناد وضع کر دیتے تھے، تاکہ حدیث شک و شبہ سے بالا ہو جائے۔

بعض لوگ اسانید حدیث میں تبدیلی اور کمی بیشی کر لیتے تھے۔ اس سے راوی کی غرض یا تو یہ ہوتی تھی کہ اپنی ذات سے جہالت کو دور کرے اور یا دوسرے کے سامنے نئی سند بیان کرنا مقصود ہوتا تھا۔

اور بعض کسی مشہور محدث سے سماع حدیث کا دعویٰ کر دیتے تھے اور اپنی ملاقات بیان کر کے اس سے احادیث صحیحہ بیان کرنا شروع کر دیتے تھے۔ بعض اصحاب ایسے بھی تھے جو صحابہ اور حکماء کے اقوال کو آنحضرتؐ کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔

محمد بن اور اہل الرائے کا موقف :- اجتہاد اور نشأت مذاہب کے دور میں کذب بیانی کی یہ لہر دو امور کا باعث بنی :-

یعنی ایک طرف تو محدثین نے صحیح روایات کو کمزیر کرنے کے مرتب کرنا شروع کر دیا۔ روادۃ حدیث کے حالات جمع کئے اور صدق و کذب کا معیار اور مراتب قائم کر کے روادۃ کی فہرست مرتب کی۔

صرف یہی نہیں بلکہ اصول دین، قرآن حکیم اور احادیث مشہورہ کی روشنی میں دوسری احادیث

کو جانچ کر دیکھا اگر کسی حدیث میں منافق نظر آئی تو اسے رد کر دیا۔

مشہور ائمہ حدیث نے صحیح احادیث کی باتا عدہ تدوین کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔

چنانچہ امام مالکؒ نے موٹا مدون کی اور سفیان بن عیینہ نے سنن آداب میں کتاب الجوامع کے نام سے کتاب لکھی، اور سفیان ثوری نے فقہ و حدیث میں الجامع البکیر لکھی۔

کیا فقہائے عراق حدیث کو ترک کر دیا کرتے تھے؟ :- دوسری طرف فقہائے اہل الرئیہ رائے سے زیادہ ترفستوی دیا اور احادیث کو بہت کم اہمیت دی۔

عراق کی حالت :- ائمہ مذاہب کے دور میں بھی عراق پہلے کی طرح رائے و قیاس کو اہمیت دیتا تھا، کیونکہ یہاں کے فقہائے ان تابعین و تبع تابعین تھے جو صحیح کی تھی جو رائے کے ساتھ مشہور تھے اور اسی کے ذریعہ زیادہ ترفستوی دیتے تھے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی حجتہ اللہ البالغہ میں اہل حدیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :-

امام مالکؒ، سفیان اور ان کے مابعد زمانہ میں محدثین کے مقابلہ میں ایک دوسرا گروہ تھا جو فتویٰ دینے میں توقف سے کام نہیں لیتا تھا اور نہ کچھ ہچکچاہٹ محسوس کرتا تھا، یہ لوگ علم فقہ کو بنیاد دین سمجھتے تھے اور اس کی نشہ و اشاعت کو ضروری خیال کرتے تھے اور کذب بیانی سے بچنے کی خاطر احادیث کو آنحضرتؐ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے اور نہ ان کی روایت کو جائز سمجھتے تھے، بلکہ امام شعبیؒ کہا کرتے :-
”آنحضرتؐ کی طرف کسی حدیث کی نسبت کرنے کی بجائے حضرت علیؓ کا نام لینا مجھے زیادہ پسند ہے۔“

اور ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے کہ مجھے قال عبد اللہ و قال علقمہ کہنا زیادہ محبوب ہے :-

اور پھر ان کے پاس احادیث و سنت کا اس قدر ذخیرہ نہیں تھا کہ وہ اہل حدیث کے اصول کے مطابق فقہی مسائل کا استنباط کر سکتے، لہذا وہ اپنے بلاد کے علما کے اقوال کو نہ تو الشراح صدر کے ساتھ جمع کر سکے اور نہ ان پر پوری طرح غور و فکر سے کام لے سکے کیونکہ اپنے آپ کو بیچ خیال کرتے تھے اور اپنے ائمہ کو اعلیٰ درجہ کا محقق سمجھتے تھے اور اپنے اصحاب کی طرف زیادہ تر رغبت رکھتے تھے۔ جیسا کہ عقلمہ نے

کہا :-

عبداللہ بن مسعود سے بھی کوئی اثبت ہو سکتا ہے ؟
 امام ابو حنیفہ کہتے : "ابراہیم ، سالم سے زیادہ فقیہ ہیں اگر تفصیلت صحبت کا خیال نہ
 ہوتا تو میں یہ بھی کہہ دیتا کہ ابن عمر سے علقمہ زیادہ فقیہ ہیں ۔
 اور ان لوگوں میں اس قدر فطانت اور سرعت فہم کلامہ پیدا ہو گیا تھا کہ اپنے
 اصحاب کے اقوال کے مطابق پیش آمدہ مسائل کے جوابات کا استخراج کر لیتے تھے ،
 وکل بکسر لما خلق لہ وکل حزب بکسر لہم فرعون چنانچہ ان لوگوں نے قواعد تخریج پر اپنی
 فقہ کی بنیاد رکھی ، انتہی ملخصاً ۔"

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے عراق رائے سے اخذ کرنے کے سبب بے محابا فتویٰ
 دے دیتے تھے اور تقریبات میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے ۔

کیونکہ ان کا اعتقاد یہی یہ تھا کہ دین کی بنیاد فقہ پر ہے ، احادیث کی روایت میں احتیاط برتتے
 تھے ۔ اپنے مشائخ پر تعصب ، ان کے اقوال سے تخریج اور دوسرے بلاد کے علما کے اقوال سے عدم اخذ
 نے انہیں اس مسلک پر گامزن کر دیا تھا ۔

حدیث سب پر مقدم :-
 بہر حال فقہائے عراق کے قیاس و رائے سے اخذ کرنے اور
 حجازی و شامی علماء کے آثار و احادیث کے اسباب سے
 قطع نظر اس اصل پر تو دونوں گروہ متفق تھے کہ کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے اخذ ضروری
 ہے ۔

یہ دو مصری بات ہے کہ اہل حدیث رائے سے صرف حالت اضطرار میں اخذ جائز سمجھتے تھے اور
 اہل الرائے اپنی ذمہ داری پر فتویٰ دینا گوارا کر لیتے تھے مگر روایت حدیث کی ذمہ داری اٹھانے
 سے دور بھاگتے تھے ہاں اگر حدیث صحیح سامنے آجاتی تو اپنی رائے کے ترک کرنے میں پس و پیش
 بھی نہیں کرتے تھے ۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اہل الرائے احادیث ضعیفہ سے قطعاً استدلال نہیں کرتے تھے ، اور
 اہل حدیث انہیں بھی قبول کر لیتے تھے بشرطیکہ وہ حدیث موضوع نہ ہو ۔

امام مالک سے جو اس دور میں اہل حدیث کے امام سمجھے جاتے تھے ، زیادہ تر قیاس
 سے کام لیتے تھے ساتھ ساتھ منقطع ، مرسل ، موقوف روایت اور عملی اہل بدینہ سے احتجاج

کرتے تھے اور ابن القیم کی رائے کے مطابق صرف بحالت اضطرار رائے سے اخذ کرتے تھے، چنانچہ وہ اعلام المتقین میں لکھتے ہیں :-

”امام مالکؒ حدیث مرسل، منقطع، بلاغات اور اقوال صحابی کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے مگر اس میں شبہ ہے۔“

الغرض اس دور میں آثار سے متعلق اس قسم کے مباحث پیدا کر دیئے گئے۔
آثار کی بحث :- تھے، کچھ لوگ تو آثار میں اشتباہ کے پیش نظر ان سے استدلال نہیں کرتے تھے، اور کچھ احکام سے قطع نظر صرف فہم قرآن کے سلسلہ میں آثار سے بددیلتے تھے مگر علمائے تاریخ و لغت و دونوں گروہوں کا ذکر نہیں کیا۔ باقی رہے دوسرے دو گروہ :-

جن میں سے ایک کے لوگ زیادہ تر رائے سے فتویٰ دیتے اور جو روایات شک و شبہ سے بالا ہوتیں صرف انہیں سے اخذ کرتے تھے

اور دوسرا گروہ کثرت سے روایت بیان کرتا اور بحالت مجبوری رائے سے اخذ کرتا تھا، چنانچہ امام صاحب سے قبل ہی ان دونوں گروہوں میں اختلافات کی خلیج وسیع ہو چکی تھی۔

مگر امام صاحب کے آخری دور میں فریقین نے ایک دوسرے سے قریب ہونے لگے تھے اور باہم مذاکرہ اور جہل و مناظرات کے باعث ایک دوسرے کے خیالات سے متاثر ہونا شروع کر دیا تھا اور تدوین علوم کے باعث ایک دوسرے کے خیالات سے واقف ہونے کا موقع مل گیا تھا۔

اور ہر حادثہ کی کثرت کی وجہ سے اہل حدیث کا جمود ختم ہونے لگا تھا اور وہ چار و ناچار رائے و قیاس سے فتویٰ دینے لگے تھے اور اہل الرائے کے سامنے احادیث و آثار کا دونوں ذخیرہ آنے کی وجہ سے انہوں نے اہل حدیث سے قریب ہونا شروع کر دیا تھا :-

۱۔ ملاحظہ ہو، اعلام المتقین ص ۱ ج ۱۔ حدیث مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جسے تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہ راست آنحضرتؐ سے بیان کرے۔

اور منقطع وہ ہے جس میں تابعی سے بیچے کی سند میں کوئی راوی محذوف کر دیا گیا ہو اور بلاغات سے مراد وہ روایات ہیں جو امام مالکؒ نے سند کے بغیر موٹا میں بلغغنی کے لفظ سے بیان کی ہیں۔“

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اصحاب ابی حنیفہؒ میں سے امام ابو یوسفؒ آشکار کی درست پر توجہ دیتے ہیں اور اپنی آراء کے لئے ان سے اشتہاد و استناد کرتے ہیں جب کوئی رائے خلاف سنت نظر آتی ہے تو اسے ترک کر کے حدیث کے ساتھ متفق ہو جاتے ہیں، چنانچہ ابن جریر الطبری لکھتے ہیں:-
 امام ابو یوسفؒ حفظ حدیث میں معروف تھے، محدث کی مجلس میں حاضر ہوتے اور پچاس ساٹھ حدیثیں حفظ کر کے لوگوں کو لکھوا دیتے تھے۔

اسی طرح امام صاحب کے دوسرے شاگرد امام محمد طاب حدیث کے لئے امام ثوری کے سامنے زانوئے تلمذ کرتے ہیں اور متواتر تین سال امام مالکؒ کی صحبت میں گزارتے ہیں یوں اہل حدیث اور اہل رائے کے مابین جو بعد پیدا ہو گیا تقادہ سمٹنے لگتا ہے :-

پھر ان کے بعد امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو اس میں اہل فقہ اہل رائے اور فقہ اہل اثر میں اشتراک :-

رائے اور اہل حدیث کی فقہ بالکل ہی ایک دوسرے سے بغلیگر ہو گئیں، چنانچہ امام شافعیؒ نے تو اہل حدیث کی طرح ہر ضعیف حدیث سے استناد کیا اور نہ اہل رائے کی طرح رائے و قیاس کے دائرہ کو وسعت دی بلکہ اس واسطے قواعد مرتب کر کے اسے سہل اور گوارا بنانے کی کوشش کی، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں :-

”امام شافعیؒ دونوں (یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ) کے مسلک کے ادائل ظہور اور ان کے اصول و فروع کی ترتیب ادائل میں نمودار ہے، چنانچہ انہوں نے سابقہ علماء کے مسلک پر غور و فکر کیا، اور ان کی رو میں بہنے سے اپنے قلم کو روک لیا۔“

یہاں تک تو ہم نے فقہائے رائے اور فقہائے سنت کے مابین رائے و قیاس کی حقیقت :- اختلاف کو نہایت اختصار سے ذکر کیا، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ رائے ہے کیا چیز؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا قیاس اور رائے ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی کسی عدلت مشترکہ کی وجہ سے غیر منصوص چیز کو منصوص کے ساتھ ملحق کرنے کا نام ہی رائے ہے یا وہ

اس سے زیادہ عام ہے؟

چنانچہ صحابہ اور تابعین کے دور میں لفظ رائے کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے صرف قیاس ہی کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ اس کا مفہوم کچھ زیادہ وسیع ہے، پھر جب ہم تکوین مذاہب کے ابتدائی زمانہ پر غور کرتے ہیں تو اس میں بھی یہی غموم پاتے ہیں۔ مذاہب کے وسطانی دور میں

ہم دیکھتے ہیں کہ ہر مذہب رائے صحیح کی تفسیر میں دوسرے مذاہب سے اختلاف کرتا ہے۔
 حافظ ابن القیمؒ بیان کرتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین کے دور میں رائے کی حقیقت صرف یہ تھی کہ
 فکر و تامل اور مسترآن پر غور کرنے کے بعد جو بات سمجھ میں آتی تھی اسے رائے کہا جاتا تھا۔
 پھر صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی امر میں مفتی کو نقص نہ ملتی اور
 وہ دینی مدح کے پیش نظر فتویٰ دینا چاہتا یا جوابات فی الجملہ احکام شریعت سے ہم آہنگ نظر آتی اس پر فتویٰ
 دے دیتا یا مخصوص علیہ کے ساتھ مشابہت پا کر ایک شبہ کو دوسرے شبہ کے ساتھ ملتی کر دیتا ان سب
 صورتوں پر رائے کا لفظ بولا جاتا تھا۔ اس تعریف کے مطابق لفظ رائے قیاس و استحسان، مصالح مصلح
 اور عرف سب پر شامل ہے۔

۱۔ فقہائے حنفیہ میں سے ابو الحسن الکرخی استحسان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-
 "کسی مسئلہ میں مجتہد فقہاء کے حکم سے عدل کر کے کسی اقویٰ دلیل کی بنا پر فتویٰ دے تو اس کا نام استحسان
 ہے۔"

اس تعریف کے مطابق فقہاء جسے قیاس حنفی کہتے ہیں وہ بھی استحسان میں داخل ہو جاتا ہے۔
 علمائے مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی موقع پر دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئیہ کے مطابق فتویٰ دینے کا نام
 استحسان ہے اور اس مصلحت سے ہر مصلحت مراد نہیں ہے بلکہ ایسی مصلحت مراد ہے جو جانب استدلال کو زیادہ قوی کرنے
 والی ہو۔

اس تو صیح ہے یہ تعریف ابن العربی کی اس تعریف سے مطابق ہو جاتی ہے جو انہوں نے احکام القرآن میں بیان کی ہے
 "دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی دلیل سے استدلال کرنے کا نام استحسان ہے۔"

مگر مالکیہ کی اس تعریف میں کچھ نقص ہے چنانچہ علامہ شاطبی المواقفات میں لکھتے ہیں :-

"استحسان کا مقتضی یہ ہے کہ قیاس کے مقابلہ میں مصلحت مرسلہ سے استدلال کیا جائے۔"

کیونکہ استحسان محض مجتہد کا ذاتی میلان ہے لہذا اس کی خواہش معتبر نہیں ہو سکتی بلکہ فی الجملہ شارع کے مقاصد
 کی موافقت ملحوظ ہوتی ہے مگر اس میں ایک لحاظ سے کسی دوسری مصلحت قوت ہو جاتی ہے یا کوئی مفسد پیدا ہو جاتا ہے۔
 مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہا جاتا ہے جنہیں عقلاً تسلیم کر لیا گیا ہو اور اصول شریعت میں سے کسی اصل سے
 ان کا انکار یا اثبات نہ ہوتا ہو۔

کیونکہ اگر شارع سے کسی امر کا انکار ثابت ہو جائے تو وہ تو بالاتفاق مردود ہوگا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں زیادتی ہے۔ اس بنا پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں :-

استحسان سے استدلال کرنا گویا نئی شریعت وضع کرنا ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ نے آزادانہ طور پر استدلال و تعلیل کو روکنے کے لئے قیاس کے ضوابط اور موازین وضع کئے اور اس امر میں وہ امام ابو حنیفہؒ سے بازی لے گئے تھے امام رازیؒ لکھتے ہیں :-

یہ عجیب بات ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اعتقاد ہی قیاس پر تھا اور ان کے مخالفین ان کی مذمت کیا کرتے تھے مگر انہوں نے اور ان کے اصحاب میں سے کسی نے قیاس کے اثبات پر ایک حرف بھی نہیں لکھا اور یہ ان دلائل کا جواب دیا جو متکرمین قیاس پیش کر رہے تھے بلکہ اس موضوع پر اگر کسی نے قلم اٹھانے میں سبقت لی ہے تو وہ امام شافعیؒ ہی ہیں۔

فتوئے صحابی و تابعی و عمل اہل مدینہ کیا عمل اہل مدینہ تمام امت کے لیے حجت ہے؟

امام ابو حنیفہ کا مسلک اور بیان

وہ مسائل جو مناقشات اور بحث و جدل کا مرکز بنے ہوئے تھے، ان کے بارے میں اہل راستے اور اہل حدیث فتاویٰ صحابہ کی طرف رجوع کیا کرتے تھے، اس لیے کہ اتباع، بہر حال ابتداء سے بہتر ہے، اور اس لئے کہ صحابہ نے ذات رسالت مآب کو دیکھا تھا، لہذا فہم دین میں ان کی رائے خاص منزلت کی حامل ہوتی تھی اور وہ حد درجہ سائب تسلیم کی جاتی تھی۔ یہ ایسے امام تھے جن کی پیروی عام تھی اکثر فقہانے ان کے آراء کا اتباع کیا ہے، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے:

”جب کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ علیہ وسلم میں کوئی مسئلہ مجھے نہیں ملتا تو جس صحابی کا قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں۔ اور جس کا چاہتا ہوں، چھوڑ دیتا ہوں، پھر ان کے دائرہ اقوال سے نکل کر کسی دوسرے کے قول کی طرف رجوع نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ معاملہ ابراہیم ثعنی۔ حسن۔ ابن سیرین۔ سعید بن مسیب پر پہنچتا ہے، تو مجھے بھی حق ہے کہ جیسے وہ اجتہاد کرتے تھے میں بھی کروں!“

جب صحابہ رضائے اقدسہ و اقوال سے متعلق امام اہل راستے ابو حنیفہ کا یہ خیال ہے تو دوسرے لوگوں کے لئے ان کے فتاویٰ اور آثار وراثت کا اتباع کرنا زیادہ ضروری ہے۔

اس زمانہ میں صحابہ کے فتاویٰ سے ناوردہ بکثرت، شائع و ذائع تھے، فقہانے انہیں مار فہم و

مقل بنایا تھا، راہ اجتہاد میں یہ چراغ ہدایت کا کام دے رہے تھے، انہوں نے ان کے اجتہاد کی اقتدار کی۔ ان کے طریقہ کا اتباع کیا۔ اور ان کے آراء کا احترام کرتے ہوئے ان کے مسلک پر گامزن ہوئے جب کتاب و سنت سے کوئی بات نہ ملتی تو انہی پر تکیہ کرتے۔

اور یہ صحابہ جب کسی مسئلہ پر متفق ہو جاتے تو بعد کے مجتہدین اسی کو اختیار کرتے، اور اگر کسی صحابی سے کوئی قول منقول ہوتا، اور اس کی مخالفت میں کسی دوسرے صحابی کا قول نہ ہوتا۔ تو اکثر فقہاء بے تامل اسے اختیار کر لیتے، اور اگر صحابہ آپس میں مختلف رائے ہوتے تو اکثر مجتہدین ان کے اختلاف کے باوجود ایسے آراء اختیار کرتے جو کسی حد تک متفقہ ہوتے، تاکہ آراء صحابہ کے دائرے سے باہر نہ نکل جائیں۔

تابعین اور مجتہدین کے زمانہ میں فقہاء اسی طریقہ پر گامزن رہے اگرچہ انہوں نے اسے کوئی مستقل اصول نہیں بنایا۔ اور نہ اصول و احکام دین کی مدد سے اسے کوئی فقہی قاعدہ قرار دیا۔ یہ طریقہ شاید اسلئے انہوں نے اختیار کیا تھا کہ وہ سمجھتے تھے اس حضرت علیؑ اللہ علیہ وسلم پر نزول قرآن ان کی موجودگی اور آنکھوں دیکھتے ہوئے، پس ان کے جملہ افکار و آراء فقہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اقتباس کردہ تھے، اور ایسے امر میں اجتہاد کا کوئی مجاز نہیں جو رسول اللہؐ سے منسوب ہو یا کسی تابعیہ کے ذریعہ ان پر ختم ہوتا ہو، پس ان کے اجتہادات محض فقہی اجتہاد نہیں تھے، بلکہ وہ سنت سے زیادہ قریب تھے۔

صحابہ کے بعد تابعین کا دور اور ان کا مقام۔
معلم اول کی محلی، اور جنہوں نے آفاق عالم
میک فقہ اسلامی کی نوید پہنچائی یہ غوفشاں ستارے تھے، جن کے دم سے کرۂ ارض نور اسلام سے منور ہو گیا۔

امام ابو حنیفہؒ اس زمانہ میں نمودار ہوئے انہوں نے اہل رائے اور اکابر محدثین کے طریقہ
پس استخراج کیا جو تمام فقہائے عصر کا طریق تخریج تھا، اس طرح یہ ایک طبعی سی بات تھی کہ
وہ اس سے متاثر ہوئے، اور متاثر ہوئے بھی۔ ان کے آراء کو اپنی رائے پر مقدم رکھا۔
امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ آراء صحابہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ "ان کی رائے ہماری
رائے کے بہتر ہے"۔

اعلام الموقعین میں ہے۔

”شافعی نے رسالہ قدیم میں فرمایا ہے کہ ”صحابہ ہم سے ہر علم۔ اجتہاد، تقویٰ، عقل، اور عبادت میں
 میں تفوق رکھتے تھے، پس ان کی رائے ہماری رائے سے زیادہ بہتر اور قابلِ ستائش ہے۔“
 ابن قیمؒ اپنی کتاب میں ان سے امام مالکؒ کا اختلاف اہل کرتے ہیں کہ۔
 علم کے کمی و کثرت میں۔

— (۱) پہلا کتاب و سنت۔

— (۲) دوسرا اجماع جہاں کتاب و سنت سے کوئی بات دروئی نہ ہو۔

— (۳) تیسرا اہل صحابی جب اس کے خلاف کچھ منقول نہ ہو۔

— (۴) چوتھا۔ اختلاف صحابہ۔

— (۵) پانچواں قیاس ہے۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں بھی صحابہ کی رائے کو مخصوص مقام حاصل ہے۔ جیسا کہ
 ہم اشارہ کر چکے ہیں اور جسے اصول اجتہاد کی بحث میں ہم اشارہ بیان کریں گے، یہ گفتگو تو صرف امتیاز کے طور
 پر تھی، راہ مذہب تابعی۔ تو بعض محدث فقہاء قیاس پر لے کر ترجیح دیتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا
 قول تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ

”جس طرح تابعین کو اجتہاد کا حق تھا ہمیں بھی ہے۔“

عمل اہل مدینہ سے متعلق امام مالکؒ کا مسلک اب ہم اس مسئلہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔
 مالکؒ نے اپنے اصحاب اور تابعیوں کی سنت سے کیا ہے
 اس پر چھ رہے ہیں اور یہ ہے ”عمل اہل مدینہ کا مسلک“ وہ عمل اہل مدینہ ہی پر عامل تھے کیونکہ لوگ
 اہل مدینہ کے تابع ہیں کہ یہ مقام ہجرت ہے، یہیں نزول قرآن ہوا، پھر جیسا کہ امام مالکؒ نے لکھا
 کہ کھانا، اور انہوں نے اس (مسلک کا) رد کیا تھا، پس اس زمانہ کے فقہاء میں ایک تسلیم نرانی
 بحث نہ ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ ”اہل مدینہ سے متعلق امام مالکؒ کا مسلک دو صورتوں میں ہے۔

۱۔ اعلام الموقعین ص ۱۹۱۔

۲۔ اعلام الموقعین ص ۱۹۱۔

کے باشندوں پر لازم نہ تھا، اور اسے دین میں حجت قرار دیا جاسکتا ہے، میں کی مخالفت کسی حال میں روا نہ ہو، یہ تو اپنا اپنا انتخاب ہے، چنانچہ اعلام الموقعین میں ہے:

امام مالک نے رشید کو خود اس بات سے منع کیا کہ وہ عوام کو ان کا مذہب اختیار کرنے پر مجبور کر دے، حالانکہ وہ اس امر کا پختہ عزم کر چکا تھا، امام صاحب نے غلیظہ روئے رشید سے کہا:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ مختلف شہروں میں پھیل چکے ہیں، اور ہر علاقہ کے لوگوں نے ان سے علم سیکھا ہے جو دوسروں کے پاس نہیں ہے، یہ بیان اس بات کی دلیل ہے کہ خود امام مالک بھی عمل اہل مدینہ کو ساری امت مسلمہ کے لئے حجت لازم نہیں سمجھتے تھے، عمل اہل مدینہ کو انہوں نے بطور خود منتخب کر لیا۔ اور اپنے وطن میں یا باہر کہیں یہ نہیں فرمایا۔ کہ اس کے علاوہ عمل کرنا جائز نہیں، بلکہ وہ تو محض یہ بتاتے ہیں کہ اہل مدینہ کا یہ عمل ہے، اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو۔ اور انہیں اسلام کی طرف سے اچھی جزا دے، انہوں نے چالیس سے زیادہ مسائل میں اہل مدینہ کا اجماع بتایا ہے اور یہ مسائل تین قسم کے ہیں۔

— (۱) ایک یہ کہ اہل مدینہ کے عمل کی دوسری جگہ کے لوگوں نے مخالفت کی یا نہیں اس کا علم نہ ہو۔

— (۲) دوسرے یہ کہ جن مسائل میں اہل مدینہ نے دوسری جگہ کے لوگوں سے اختلاف کیا اگرچہ ان کے اختلاف کا علم نہیں۔

— (۳) اور تیسرے وہ مسائل کہ جن میں خود اہل مدینہ باہم مختلف ہیں۔ اور مالک رضی اللہ عنہ نے کہیں کچھ نہیں فرمایا۔ کہ یہ اجماع امت ہے۔ اور اس سے اختلاف نہیں ہو سکتا۔

پہلی قسم کو امام مالک نے خبر واحد پر مقدم رکھا ہے کہ یہ امر تقلید میں، یعنی وہ امور جن میں اجتہاد نہیں ہوتا۔

اسلامی فرقے

اسلام کے قدیم ترین فرقہ کی تاریخ و اساس

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو چند اسلامی فرقوں سے سابقہ پڑا، ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے انہوں نے علم بھی حاصل کیا اور ان کے آراء سے مستفید ہوئے، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں واضح ہو چکا ہے۔
پس ضروری ہے کہ ہم مختصر طور پر ان فرقوں کا تذکرہ کریں جو ان کے زمانہ میں موجود تھے۔ اور جن کے بارے میں گمان ہے کہ وہ ان کے افکار و آراء کے شناسا تھے، اور حسب موقع ان سے جمل و مناظرہ میں بھی مصروف رہے۔

اب ہم ان فرقوں کا الگ الگ عنوان کے ماتحت تذکرہ کریں گے۔

فرقہ شیعہ

عہد بہ عہد کی داستان نشوونما

قدیم ترین اسلامی فرقہ

یہ سب سے پہلا اور قدیم اسلامی فرقہ ہے یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے آخری عہد میں سیاسی رنگ میں نمودار ہوا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد میں اس نے عروج اور ترقی حاصل کی، کیونکہ جب حضرت علی عوام سے مختلط ہوتے، تو ان کی سخاوت و ینداری اور علم کو دیکھ کر وہ سراپا نیاز و عقیدت بن جاتے، داعیانِ مذہبِ شیعہ نے اس قبولِ عام سے فائدہ اٹھایا۔ اور لوگوں میں ان کا چرچا کر دیا۔ جب عہدِ اموی میں علویوں پر مظالم ہونے لگے، اور امویوں کی ایذا رسانی نے شدت و حدت اختیار کر لی تو لوگوں کے دل ان کی ہر و محبت کا گنجینہ بن گئے۔ لوگوں نے دیکھا کہ علیؑ اور ان کی اولادِ عظیم سے شہید ہوئی، تو مذہبِ شیعہ کا حلقہ اثر وسیع ہو گیا، اور اس کے حامیوں کی تعداد یوں بڑھنے لگی۔

• امامتِ مصالحِ عامہ میں سے نہیں ہے کہ اسے امت کی صوابدید پر مذہبِ شیعہ کا اصل اصول ہے۔ چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ دین کا رکنِ اسلام کا ستون ہے اور نبی اس سے غفلت نہیں کر سکتا کہ امت کو تقویٰ کر دے بلکہ اس پر لازم ہے کہ امت کے لئے ایک امام کا تعین کر دے اور یہ امام صغیر و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہو جائے۔

تفصیل علی کا عقیدہ :- پس علی بن ابی طالب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ مختار تھے، اور یہ تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم سے افضل ہیں اور صحابہ کرام پر صرف شیعہ ہی تفصیل علی کے معتقد اور قائل نہیں ہیں بلکہ بعض تابعین صحابہ کا بھی یہی مسلک تھا، مثلاً عمار بن یاسر، مقداد بن اسود، ابوذر غفاریؓ، سلمان فارسیؓ، جابر بن عبد اللہؓ، ابی بن کعبؓ، حذیفہؓ، بریرہؓ، یوسفؓ، سہل بن سفینؓ، عثمان بن حنیفؓ، ابو العیثمؓ، حذیفہ بن ثابتؓ، ابو الطفیل عامر بن زائدہ عباس بن عبد المطلبؓ اور ان کی اولاد۔ تمام بنو ہاشم۔

ابتداء میں حضرت زبیرؓ بھی اسی کے قائل تھے، پھر انہوں نے رائے بدلی دی، مگر ابھی میں سے بھی کچھ لوگ یہ عقیدہ رکھتے تھے، مثلاً خالد بن سعیدؓ، عاص اور عمر بن عبد العزیز وغیرہ۔ سب شیعہ ایک ہی مرتبہ کے نہیں ہوتے۔ کچھ علیؓ اور ان کی اولیٰ کی شیعہوں میں فرق مدارج :- شان میں غلو کرتے ہیں، کچھ معتدل اور میانہ روی ہیں۔ چنانچہ معتدلیں نے کسی دوسرے صحابی کی تکفیر کے بغیر محض تفصیل علی کے اعلان و عقیدے پر اکتفا کیا، ابن ابی الحدید نے معتدلیں شیعہ کا اور خود بھی اپنی میں سے کچھ بایں الفاظ ذکر کیا ہے : ”اس مسئلہ میں اصحاب فوز و فلاح اور اصحاب نجات وہ لوگ ہیں جو راہ اعتدال پر گام فرما رہے ہیں جن کا عقیدہ ہے کہ علی آخرت میں افضل المخلوق ہیں، اور جنت میں بلند تر مرتبہ کے حامل اور دنیا میں بھی وہی سب سے افضل ہیں، ان کے خصائص، مناقب، مزایا، اور محاسن حد شمار سے خارج ہیں، جو ان سے عداوت رکھے، یا جنگ کرے، یا بغض کرے تو بلاشبہ وہ خدا کا دشمن ہے اور کفار و منافقین کے ساتھ ابد تک و درخ میں رہے گا۔ سوا ان لوگوں کے جن کی توبہ ثابت ہو اور ان کی موت علیؓ کی محبت و مودت پر ہوئی ہو۔“

رہے وہ افاضل ہما جرین و انصار جو علی سے پہلے برسر حکومت ہوئے۔ تو اگر ان لوگوں نے علی کی امامت کا انکار کیا ہوتا، یا ان کے خلاف غیظ و غضب اور برہمی کا اظہار کیا ہوتا، خواہ شمشیر بے نیام کر کے، یا اپنی طرف سے

و دعوت دے کر تو بلاشبہ ہم کہتے کہ ہلاک ہونے والوں میں سے ہیں اور گویا
عتاب رسولؐ کے سزاوارین گئے، اس لیے کہ یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے علی سے ارشاد فرمایا ہے۔

”تمہاری جنگ میری جنگ ہے۔ اور تمہاری صلح میری صلح ہے۔“

آپ نے یہ بھی فرمایا:

”اے اللہ جو علی سے دوستی رکھے۔ تو اس سے دوستی رکھو، اور جو اس سے
عداوت کرے، تو اس سے دشمنی کرو۔“

اور علی سے فرمایا:

”صرف مومن ہی تجھ سے محبت کرے گا۔ اور صرف منافق ہی تجھ سے لعن رکھے
گا۔“

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ علیؑ ان کی امامت سے راضی ہے، ان کی بیعت کی،
ان کے پیچھے نمازیں پڑھیں، ان سے رشتہ مناکحت قائم کیا، ان کے مال غنیمت
سے حصہ لیا۔

لہذا ہمارے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ جو علیؑ نے کہا اس کے خلاف جائیں۔
اور جو کچھ ان کے متعلق مروی ہے اس سے تجاوز کر جائیں؟

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب انہوں نے معاویہؓ سے اعراض کیا۔ تو ہم نے بھی
ان سے منہ پھیر لیا، اور جب انہوں نے اس پر لعنت کی ہم نے بھی کی۔ اور اہل
شام کے متعلق اور وہاں کے مقیم صحابہؓ مثلاً عمرو بن عاص اور عبداللہ وغیرہ کے
خلاف انہوں نے گمراہ ہونے کا فتویٰ دیا تو ہم نے ان کی گمراہی پر ہر تصدیق
ثبت کر دی۔

الغرض ہم علیؑ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان درجہ نبوت کا فرق مانتے ہیں
اس کے بعد ہر فعل میں دونوں کو مساوی حیثیت دیتے ہیں۔

اور ہم ان اکابر صحابہؓ پر ظلم نہیں کرتے، جن سے متعلق خود طعن علیؑ کی روایت
ہمارے نزدیک غلط ہے، ان کے بارے میں ہمارا وہی رویہ ہے جو خود
علیؑ کا تھا، اے اللہ

غالی اور متشدد شیعہ۔ رہے وہ شیعہ جو غالی اور اغراط و تفریط میں مبتلا ہیں تو انہوں نے حضرت علیؑ کو درجہ نبوت تک پہنچا دیا ہے، یہاں تک کہ بعض کہتے ہیں کہ نبوت تو صرف خدا ہی کے لئے تھی۔ اور جبریل علیہ السلام کو مخاطبہ ہو گیا۔ اور جلسہ علیؑ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلے گئے۔

بعض نے تو انہیں خدا کے مرتبہ تک بھی پہنچا دیا ہے۔ یہ کہتے ہیں۔

”اے علیؑ تو ہی خدا ہے۔“

بعض ایسے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ خدا علیؑ اور آل علیؑ یعنی ائمہ میں حلول کر آیا ہے، یہ قول نصاریٰ کے مذہب سے ملتا جلتا ہے۔ کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کی فناء میں حلول خدا کے قائل ہیں، بعض کا خیال یہ ہے کہ ہر امام کی روح جس میں خدا نے حلول کر رکھا ہے وہ آئندہ امام میں منتقل ہوتی چلی آتی ہے۔

آخری امام کے بارے میں شیعہ کا عقیدہ اکثر امامی شیعہ اس مفروضہ عقیدہ پر ہیں کہ آخری امام کو موت نہ آئے گی۔ بلکہ وہ زندہ ہے۔

اسے رزق مل رہا ہے۔ اور باقی ہے۔ آخر وہ دوبارہ ظاہر ہوگا۔ اور یہ زمین جو ظلم و ستم سے بھری پڑی ہے، وہ اسے عدل سے بھر دے گا۔

ایک گروہ کا قول یہ ہے کہ علیؑ بن ابی طالب زندہ ہیں موت نہیں ہوئے یہ فرقہ سبائی کہلاتا ہے۔

ایک گروہ نے کہا کہ محمد بن حنفیہ مقام رضوی میں زندہ ہیں۔ ان کے پاس شہد اور پانی رکھا ہے۔

ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ یحییٰ بن یزید مصلوب نہیں ہوا اور نہ قتل ہوا بلکہ زندہ ہے اور رزق پا رہا ہے۔

اور اثنا عشری فرقہ کے لوگ کہتے ہیں کہ بارہویں امام محمد بن عسکری تھے جو انہیں مہدی کا لقب دیتے ہیں وہ حلقہ میں اپنے گھر کے درخانہ میں داخل ہوئے۔ اور سب اپنی والدہ کے ہمراہ گرفتار

ہے یہ غرابی فرقہ ہے۔ یہ نام انہیں اس لئے دیا گیا۔ کہ یہ لوگ ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح تشبیہ دیتے کہ جیسے کوا کو بے سے مشابہ ہوتا ہے۔

ہوئے تو وہیں غائب ہو گئے۔ وہ آخری زمانہ میں ظاہر ہوں گے، اور زمین کو عدل سے مامور کر دیں گے۔ یہ لوگ اب تک ان کا انتظار کر رہے ہیں۔ اور ہر رات کو نماز مغرب کے بعد اس تہ خانہ کے دروازہ پر کھڑے ہوتے ہیں، اور ایک سواری ساتھ لاتے ہیں۔ اور اس کا نام لے کر آواز دیتے ہیں، اور شاہدوں کے جھللاتے تھے تاکہ باہر آنے کی دعوت دیتے رہتے ہیں، پھر یہ واپس آ جاتے ہیں، اور دوسری رات کا انتظار کرنے لگتے ہیں۔

اور بعض ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ امام آخر وفات پا چکے ہیں لیکن دوبارہ دنیا میں نمودار ہو کر آئیں گے یہ لوگ اپنے ان مزخومات کا استشہاد قرآن کریم کے قصہ اصحاب کھنڈ سے کرتے ہیں، واللہ اعلم بالصواب۔ اور بنی اسرائیل کے مقتول سے استشہاد کرتے ہیں۔ جب اس گائے کی ہڈی سے اسے ضرب

لگائی گئی تھی جسے فوج کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔

شیعوں کی ایک جماعت ایسی رستے بھی رکھتی ہے جو قوم کو تباہ کرنے والی اور دین کو برباد کرنے والی ہے، یہ لوگ شراب، مردار، اور عورتوں سے نکاح جائز خیال کرتے ہیں، اپنی اس رستے کی تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:

لَیْسَ عَلَی الدِّیْنِ اَمْنٌ وَّاعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِیْهَا طَعْمُوا، اَوْ اَمَّا الْقَوَامُ اَمْنًا وَّاعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ۔

یعنی جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے ان پر کوئی ہرج نہیں جو چاہیں، کھائیں، بشرطیکہ تقویٰ اختیار کریں، ایمان لائیں، اور عمل صالح کرتے رہیں۔

ان لوگوں کا مزعومہ یہ ہے کہ قرآن میں مردار، خون، اور لحم خنزیر کو ایک نجیب و شریف تاویل ہے۔ جو حرام کیا گیا ہے، یہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے بعض روایت ہے مثلاً: ابو بکر، عمر، عثمان اور معاویہؓ۔ اور قرآن میں جن خرافات کا ذکر ہے یہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے محبت اور شفقت کی ذمہ ہے مثلاً جن حسین اور ان کی اولاد کے

شیعہ مذہب کی ذرا سب سے فساد ہے؟ مختلف بکثرت مزوج ہیں، چنانچہ یہ افراد

مذہبہ دین محمد و ان بہ تقریر

مکتبہ المصلحین الشریعتیہ، الحفظ للقریری۔

افکار مضطرب، اور امام کثیرہ، خواطر باطلہ اور ملل قدیمہ کے اثرات قدم قدم پر ملتے ہیں۔ جنہیں اسمعیل نے اسلام کا لباس پہنا دیا ہے، چنانچہ اسلام کا واضح تر عقیدہ توحید تک ان کے ہاں ایک تنگ دائرہ بن گیا ہے، اور اس کی وسعت محدود ہو گئی ہے۔۔۔۔۔

فرنگی محققین نے شیعہ فرقہ کی اصل پر بحث کی ہے اور ان کے بعض ایسے مبادی زیر بحث لائے ہیں جو اسلام میں باہر سے لاکر داخل کئے گئے ہیں، چنانچہ ولہوسن کا خیال یہ ہے کہ شیعہ عقیدہ ایرانیات سے اتنا ناخود نہیں ہے جتنا یہودیت سے ہے اور دلیل یہ دی ہے، کہ اس فرقہ کا بانی اور مؤسس عبد اللہ بن سبا ایک یہودی تھا،

سٹرڈوزی کا خیال یہ ہے کہ شیعوں کی اصل ایرانی ہے۔ عرب آزادی کے پرستار تھے اور ایرانی شہنشاہیت کے، لہذا انتخابِ خلیفہ کے مفہوم سے نا آشنا تھے، ان کا خیال تھا محمد صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہوئے تو اولادِ زینہ نہ تھی، اس لیے تمام لوگوں سے زیادہ ان کے بعد ان کے چچا کے بیٹے علیؑ اپنی طالبِ جانشینی کے لئے موزوں تھے۔ جن لوگوں نے ان کا حقِ خلافت انہیں نہ دیا جیسے ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور اموی خلفاء یہ غاصب تھے، جنہوں نے مستحق سے اس کا حق چھین لیا اور ایرانی لوگ بادشاہ کو خدا کا درجہ دینے کے خوگر تھے، اس وجہ سے انہوں نے علیؑ اور آلِ علیؑ کو بھی اسی نظر سے دیکھا۔ اور کہنے لگے کہ طاعت امام واجب ہے، اور امام کی طاعت خدا کی طاعت سے ہے۔

اور خان قلو تن کہتا ہے :

یہ بات پورے طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ شیعہ فرقہ بدعت۔ مانوی اور دوسرے قدیم ایشیائی عقاید کا چرہ ہے۔

اور بلاشبہ حق بات بھی یہی ہے کہ شیعہ وجودِ اہل بیت کے بارے میں عقیدہ تقدس رکھنے کے کسی قدیم ایشیائی ادیان کے عقاید سے متاثر ہیں، مثلاً ہندو مت میں شاستر کا عقیدہ ہے جس کی رو سے انسانی روح دوسرے انسان میں منتقل ہوتی رہتی ہے، چنانچہ شیعہ عقیدے میں اسی مذہب

نے عقیدہ التزیید میں شیعہ بھی اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ ۔۔۔۔۔ فخر الاسلام لا محمد بن ۔۔۔۔۔
لے السیادۃ العزیزہ۔

کو اپنے ائمہ پر چسپاں کر دیا۔ اور کہہ دیا کہ امام کی روح بعد میں آنے والے میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور انہما میں علول الہ کا قدیم عقیدہ برہمنوں اور عیسائیوں جیسے غیر مسلموں سے لیا۔ اور یہودیت سے تو کافی حشمت اخذ کیا۔

ابن حزم لکھتے ہیں کہ امام کا مسئلہ یہودیت سے ماخوذ بتاتے ہیں، یہودوں کی طرح شیعہ اس بات کے قائل ہیں کہ الیاس علیہ السلام اور فحاس بن قانازہ بن ہارون علیہ السلام آج تک زندہ ہیں بعضوں نے تو یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ الیاس علیہ السلام سے جنگلات ہیں اور حضرت علیہ السلام سے آندھیاں اور بگولوں میں ان کی ملاقات ہو چکی ہے، اور جب بھی انہوں نے یاد کیا فوراً موجود ہوئے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ شیعہ مذہب میں قدیم اقوام و ملل کے افراد موجود ہیں۔ جو محض تسلط اسلام کے لئے داخل اسلام ہوئے، یا خلوص کے ساتھ اسلامی تربیت اور تالیف قلب سے متاثر ہو کر انہوں نے اسلام قبول کیا، لیکن اپنے قدیم میلان وہ حجاب سے پورے طور پر چھپکا کر نہ حاصل کر سکے۔

یہ ایک مختصر سا جائزہ ہے جس میں اجمال و اختصار کے ساتھ مذہب شیعہ کا حالی میں نئے بیان کیا ہے۔ اس کے بعد شیعوں کے بعض مشہور فرقوں اور ان کی تاریخ نشو و نما بیان کی جائے گی تاکہ اس فرقہ کے تمام دور سامنے آجائیں۔

فرقہ سبائیہ

الوصیت علی کا ادا کرنے والا گروہ

اس فرقہ کے لوگ ایک شخص عبد اللہ بن سبا کے پیرو ہیں یہ
اس فرقہ کا بانی اور موسس ہے۔ یہ شخص حیر کا باشندہ تھا۔ اہل نجد یا یہودی تھا۔ مگر
بہ ظاہر اسلام اختیار کر لیا تھا۔ اس کی ماں ایک حبشی کی باندی تھی اس لئے یہ "ابن السود" کے نام
سے پکارا جاتا تھا۔

یہ شخص حضرت عثمانؓ کے خلاف انواہیں پھیلانے اور ان کے خلاف پروپیگنڈا کرنے میں جلد و جہد
سیرگرمی کا اظہار کرتا تھا۔ مسلمانوں میں اس نے اپنے مخصوص افکار اور مقاصد کی توسیع و اشاعت میں
کوئی دقیقہ خرچ نہ کیا۔ ان افکار و مقاصد کی اشاعت حضرت علیؓ کی آڑ میں کرتا تھا۔
اس نے جو مقاصد پھیلانے ان میں ایک یہ تھا کہ کوئی نبی ایسا نہیں ہوتا جس کا کوئی دوسرا
نہ ہو، لہذا آنحضرتؐ کے دہمتی حضرت علیؓ تھے اور جس طرح اس حضرت خیر الما بنیا تھے، وہی طرح
حضرت علیؓ خیر الما وصیا تھے۔

اس کا ایک دعویٰ یہ بھی تھا کہ اس حضرت بہت جلد اس دنیا میں پھر واپس تشریف لائیں گے
اس کا قول تھا کہ مجھے ابن آدمی پر حیرت ہوتی ہے جو یہ تو کہتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ ظاہر ہوں
گے لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دوبارہ ظاہر ہونے کا قائل نہیں۔ استدلال میں وہ مستدرآن کو پیش
کرتا تھا۔

”ات الذی فرض علیہ القرآن لہ اذک الی معاد“

یعنی بے شک جس نے آپ پر قرآن فرض کیا ہے وہ آپ کو (آپ کے) اصل وطن (مکہ) میں پھر پہنچا دے گا۔

رفتہ رفتہ اس کے دعوے بڑھتے گئے پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ حضرت علی خدا تھے۔ حضرت علی کو اس کی اس حرکت کی اطلاع ہوئی تو انہوں نے اسے قتل کرنے کا فیصلہ کر لیا لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روکا اور فرمایا :-

”اگر آپ نے اسے قتل کر دیا تو آپ کے اصحاب میں اختلاف رونما ہو جائے گا اور صورت حال یہ ہے کہ آپ اہل شام کے خلاف جہاد کا بھی ارادہ رکھتے ہیں، چنانچہ اسے یاشن کے جیل خانہ میں بھیج دیا گیا۔“

پھر جب حضرت علیؓ مرتبہ شہادت پر فائز ہوئے تو لوگوں کو حضرت علی سے جو عقیدت و محبت تھی اس سے فائدہ اٹھا کر اس نے ایسے کذب و دروغ کی اشاعت شروع کر دی جو بظاہر بڑے کشش انگیز لیکن درحقیقت انتہائی گمراہ کن تھے مثلاً کہتا :-

”مقتول علیؓ نہ تھے بلکہ وہ شیطان تھا جو لوگوں کے سامنے ان کی صورت میں آیا، اور علیؓ آسمان پر چلے گئے، جس طرح حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام آسمان پر چلے گئے۔“

یہ کہا کرتا جس طرح یہود و نصاریٰ عیسیٰ علیہ السلام کے دعویٰ قتل میں کاذب اور دروغ گو تھے، اسی طرح خوارج کا یہ دعویٰ تمام تر دروغ ہے کہ حضرت علی قتل ہو گئے۔ درود اس واقعہ یہ ہے کہ جس طرح یہود و نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام سے مشابہ ایک شخص کو صلیب پاتے دیکھا، اس طرح جو لوگ قتل علیؓ کے قائل ہیں انہوں نے مقتول کو علیؓ سے مشابہ پایا۔ اور سمجھ بیٹھے کہ یہ علیؓ ہیں، حالانکہ وہ آسمان پر ہیں بلابل کی گرج درحقیقت علیؓ کی گرج ہے اور بجلی کی چمک لہنی کا تبسم۔

چنانچہ اگر کوئی سیائی فرقہ کا آدمی گرج کی آواز سنا تو کہتا :-

”السلام علیک یا مہدی المومنین“

عمر بن شریک سے مروی ہے کہ جب ابن سبا سے کہا گیا کہ علیؓ تو قتل ہو

چکے،

تو کہنے لگا: اگر تم ایک قبیلے میں ان کا دماغ بھی لے آؤ پھر بھی ہم ان کی موت کی تصدیق نہیں کر سکتے۔ وہ اس وقت تک وفات پا ہی نہیں سکتے جب تک آسمان سے نہ اتر آئیں اور اپنی ذل بادل فوج سے کرۂ ارض پر قابض نہ ہو جائیں!

[زیادہ تر وثائق کی تیاری کے لئے امام کو بلایا جاتا تھا یا کبھی کوئی مشکل مقدمہ پیش ہوتا تب آپ کو دعوت دی جاتی، کہتے ہیں کہ شروع شروع میں ابن ہبیرہ امام کی قابلیت سے ایک وثیقہ کے لکھنے کے بعد ہی راقف ہوا، پہلے اس نے شہر کی عزنی سسل علما ابن ابی ہبیرہ اور ابن شبرمہ سے مسودہ لکھوایا، لیکن پسند نہ آیا۔ تب امام کو بلوایا، اللہ و دونوں کے مسودوں کو دیکھ کر امام نے فرمایا کہ اللہ کے نام کے سوا ان میں جو کچھ لکھا گیا ہے، سب غلط ہے تب ابن ہبیرہ نے آپ سے مسودہ لکھنے کی خواہش کی، آپ نے فرمایا کیا ابھی چاہتے ہو، بلوایا ابھی، فرمایا کسی کا تب کو بلوایا، کا تب آیا اور اسی وقت آپ نے مسودہ لکھوایا، اس دی سے امام کی عظمت ابن ہبیرہ کے دل میں جاگزیں ہو گئی طے موفق ج ۲]

حیثیت۔

الکیسانہ

محمد بن حنفیہ کے نام پر ایک نئی دعوت کا آغاز

اس فرقہ کا بانی کون تھا؟

یہ فرقہ مختار بن عبید ثقفی کا متبع ہے، شروع میں یہ شخص خارجی تھا، پھر شیعیان علیؑ کے گروہ میں شامل ہو گیا۔ یہ کوفہ میں اس وقت وارد ہوا، جب حضرت حسینؑ سے پہلے مسلم بن عقیلؑ کو قتل کیا گیا۔ تاکہ یہاں کے حالات معلوم کر کے اپنے ابن عم کو حالات سے اطلاع دیں۔

عبید اللہ بن زیاد نے اسے طلب کیا اور خوب پٹیا۔ پھر شہادت حسینؑ کے قید رکھا، بعد ازاں اس کے بہنوئی عبداللہ بن عمر نے سفارش کی تو اسے اس شرط پر رہا کیا کہ فوراً کوفہ سے نکل جائے، چنانچہ وہ حجاز چلا گیا۔

اس کے متعلق منقول ہے کہ اس نے دوران سفر میں اعلان کیا :

یہ فرقہ کیسان کی طرف منسوب ہے کہتے ہیں کہ یہ علیؑ کا آزاد کردہ غلام تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ محمد بن حنفیہ کا شاگرد تھا۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کا نام ابو عمرؑ تھا اور حبشہ کا آزاد کردہ غلام تھا۔ جو مختار ثقفی کا بادی تھا۔ اس بات کی شہادت بھی ہے کہ محمد بن حنفیہ نے اسے اجازت دی تھی کہ ان کے نام پر لوگوں کو دعوت دو۔ اہل النخل میں ہرستانی مختار کے پیروں کو غیر کیسانی قرار دیتا ہے، لیکن یہ بھی کہتا ہے کہ مختار نے بعد میں کیسانی ملک قبول کر لیا تھا۔ چنانچہ وہ فرقہ کیسانہ کا متبع تھا۔

• وہ وقت جلد آنے والا ہے جب میں بدلہ لوں گا۔

اس شہید یعنی حسین ابن علی کا جو مظلوم تھا، جسے ازراہ ستم قتل کیا گیا، جو مسلمانوں کا سردار تھا، سردار انبیاء کی دختر کا فرزند و بلند تھا، میں جنہیں قتل کروں گا وہ تعداد میں ان لوگوں سے بہت زیادہ ہیں۔

جتنے لوگ یحییٰ بن زکریا کے قتل کے سلسلہ میں قتل کئے گئے تھے۔

بعد ازاں یہ ابن زبیر سے مل گیا، اور ان کے ہاتھ پر بیعت بھی کر لی، ان کے ساتھ مل کر اہل شام سے جنگ آ رہا ہوا، پھر یزید کے مرنے کے بعد کوفہ واپس آ گیا اور لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا، "وہی کے بیٹے، مہدی وقت نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے، میں اس کا امین اور

ہو و نیز ہوں، اس نے مجھے حکم دیا ہے کہ ملحدوں کو قتل کروں اور اہل بیت

رسول کے خونِ ناحق کا بدلہ لوں، اور ضعیفوں و کمزوروں کا دفاع کرتا رہوں۔"

کہا جاتا ہے کہ مختار کو محمد ابن الحنفیہ نے بھیجا تھا، کیونکہ وہی خون حسین کے ولی ہو سکتے تھے، چونکہ محمد ابن حنفیہ کی لوگوں کے دلوں میں بہت منزلت تھی، اور لوگوں کے قلوب، ان کی محبت سے معمور تھے۔ اس لئے کہ شہرستانی کے بقول علمی اعتبار سے ان کا پایہ بہت بلند تھا، وہ وقت کے منزل شناس تھے، ساتھ ہی ساتھ دور رس عواقب تک ان کی نگاہ فوراً پہنچ جاتی تھی، ان کے والد امیر المومنین حضرت علی بن ابی طالب نے انہیں ملامت سے، یعنی بعد میں آنے والے واقعات و حوادث سے باخبر کیا تھا۔

لیکن محمد ابن حنفیہ نے سربراہان ملت کے سامنے مختار سے اپنی کامل برائت کا اظہار کیا، کیونکہ وہ اس کے اوہام و اکاذیب سے واقف تھے اور اس کی خباثت نفس، ان کے علم میں آ گئی تھی۔

مختار سے محمد بن حنفیہ کی برائت :- مختار کی دعوت تیزی کے ساتھ بڑھ رہی تھی

اس کے متبعین کا حلقہ وسیع تر ہوتا جا رہا تھا،

اور اپنی تحریک کی تقویت اور استحکام کے لئے کسی ایسی شخصیت کی ضرورت تھی جو آلِ علی سے ہو، اس نے

دوسروں سے مایوس ہو کر محمد بن حنفیہ کا رخ کیا لیکن محمد بن حنفیہ نے خواہم کی موجودگی اور است کے ایک

گروہ کے سامنے مختار سے اپنی برائت کا اعلان کر دیا تھا۔ جب کہ انہیں اس کے اوہام و اکاذیب

کی اطلاع ہوئی اور اس کی بریاطنی معلوم کی۔ لیکن اس برائت کے باوجود بھی بعض شیعوں نے مختار کا

اتباع کیا۔ اس نے دیکھ کر کھانت بھی شروع کر دی اور کائنات کی طرف سے شیعہ بندی بھی کرنے لگا۔

وہ کہا کرتا تھا،

اس خدائی قسم جو بکریوں کا، نخیلی و اشجار کا، صحراؤں اور بیابانوں کا، اور ملائکہ پرار کا خالق ہے، میں ہر جفاکار اور ستم شعار کو خوار و شکست ہندی تلواروں اور بگڑنگار نیزوں سے قتل کر کے رہوں گا، یہاں تک کہ ارکان دین پھر سے قائم ہو جائیں۔ مسلمانوں کی اصلاح احوال ہو جائے اور مسلمانوں کے سینہ میں جو سمندر صدمہ و الم کا ایل رہا ہے ٹھنڈا پڑ جائے، جب تک یہ نہ ہو لے گا قیامت نہیں آنے گی اور نہ میں موت کی پیشوائی کروں گا، اے

مختار تقنی کا قتل پھر مختار نے علیوں کے اعدائے جنگ شروع کر دی اور ان میں سے بہتوں کو قتل کیا، جس کے بارے میں معلوم ہوا کہ یہ قاتلین حسین میں شامل تھا، اسے ڈھونڈ ڈھونڈ کر اور چن چن کر بے رحمی سے قتل کیا۔

ان باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ شیعہ اس سے بہت خرسند ہوئے، اور اس کے گرد جمع ہونے لگے۔ اور اس کی حمایت کرنے لگے، اور اس کے ساتھ مل کر شورش بپا کرنے لگے، لیکن بالآخر اس نے مصعب بن زبیر سے جنگ میں شکست کھائی اور قتل ہو گیا۔

سبائوں کی طرح جن کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان میں جزا الہی حلول کئے رہتا ہے، کیسانی یہ عقیدہ نہیں رکھتے تھے، ان کا اعتقاد یہ تھا کہ امام کی شخصیت تقدس مآب ہوتی ہے، جس کی طاقت واجب ہے، کیونکہ وہ معصوم ہوتا ہے، اور علوم خداوندی کا درمزن شناس ہوتا ہے۔ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ کیسانی بھی سبائیوں کا، طرح رجبت امام کا اعتقاد رکھتے تھے، ان کے خیال میں علی - حسن اور حسین کے بعد محمد بن حنفیہ آخری امام ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ وفات پا چکے ہیں اور دوبارہ نمودار ہوں گے۔

بعض کا عقیدہ اور یہی اکثریت کا عقیدہ ہے کہ انہوں نے وفات نہیں پائی، بلکہ وہ کوہ رضوی میں موجود ہیں۔ ان کے پاس شہد اور پانی کا ذخیرہ ہے، اور اس کو وہ نے کچھ مرثیے بھی کہے ہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

۱۔ حقیقت یہ ہے کہ اس عقیدے نے، بہت سے موقع پرست لوگوں کو، نئی نئی تحریکیں شروع کر دیں، اور اسلام کے نام پر بھڑکھڑائے عوام کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کے مواقع فراہم کئے جس کے نتائج سب کے سامنے ہیں۔
(رئیس احمد جعفری)

”یاد رکھو! تم تو قریش ہی میں سے ہیں۔“

اور حق پر عمل کرنے والے ان میں سے میں چاہ رہا ہوں۔

علیؑ اور ان کے تینوں بیٹے۔

اور درحقیقت یہی اسباط و اشراف ہیں۔

ان میں سے ایک وہ ہے جو حامل ایمان و خیر ہے۔

اور دوسرا وہ جسے کربلا کی خاک نے ڈھانپ لیا،

اور ایک وہ جو اس وقت تک موت سے بھگتا رہا نہیں ہو سکتا جب تک حق کا لشکر کرا

لے کر ایک مرتبہ پھر پرچم حق کے سایہ میں نمودار نہ ہو، فی الحال وہ غائب ہے اور ابھی کچھ مدت تک غائب ہی رہے گا۔

”وہ مقام رضوی میں ہے جہاں شہد اور پانی ہے۔“

کیسا نبیوں کا عقیدہ ”بداء“ پر بھی ہے جو یہ ہے کہ:

”فلانے بزرگ و برتر اپنے تقیر علم کے ماتحت اپنے نوشتوں اور فیصلوں

کو مستحضر کر سکتا ہے، کبھی وہ کسی بات کا حکم دیتا ہے پھر جب اس کی مرضی ہوتی

ہے یہ حکم واپس لے لیتا ہے اور اس کے خلاف حکم دے دیتا ہے۔“

شہرستانی کا قول ہے:-

عقیدہ ”بداء“

مختار ”بداء“ کا عقیدہ رکھتا تھا۔ اس میں یہ ایسے علم کا

بدعی تھا جو احوال و حوادث کو بے نقاب کر دیتا تھا خواہ بذریعہ وحی جو اس پر

نازل ہوتی تھی یا امام غائب کی طرف سے پیام کی صورت میں۔ وہ جب اپنے

اصحاب سے کہتا تھا فلاں بات ہو کر رہے گی۔ یا کسی پیش آئے والے حادثہ

سے باخبر کرتا تھا، تو اگر درحقیقت وہ بات واقع ہو جاتی تو کہتا۔

”یہ دلیل ہے میرے وعدے کی صداقت کی“ اور اگر نہ ہوتی تو کہتا خدا

نے اپنا ارادہ ہی بدل دیا۔“

کیسا نبیوں کا تنازع اور حارج پر بھی عقیدہ تھا، یعنی راسخ

ایک جسم خارج ہو کر دوسرے جسم میں حلول کر جاتا ہے

ہندوؤں سے ماحوز عقیدہ تنازع۔

اور اس بات سے ابن علم واقف ہیں کہ یہ عقیدہ قدیم ہندو فلسفہ سے اخذ کیا گیا ہے۔“

کیسائیوں کا یہ قول بھی تھا۔
 امام برحق کون ہو سکتا ہے ؟ ۔ ہر چیز کا ایک ظاہر ہوتا ہے، اور ایک باطن، اور ہر شخص
 روح رکھتا ہے، ہر وحی کی تاویل ہوتی ہے اس عالم میں ہر مثال کی ایک حقیقت ہے۔ اور
 آفاق ہیں پھیلے ہوئے اسرار و حکم ایک انسان کی شخصیت میں جمع ہیں اور یہ وہ علم ہے کہ جسے علیؑ
 نے اپنے بیٹے محمد بن حنفیہ کو عطا کیا اور ہر وہ شخص جس میں یہ علم جمع ہو جائے وہی امام برحق ہوتا
 ہے۔

کیسائیوں کے ان عقائد سے جو پیش کئے گئے ہیں اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے افکار و عقائد
 کو روح اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا، انہوں نے ائمہ کو نبوت کا درجہ دے رکھا تھا، ان کا یہ عقیدہ
 تھا کہ نبیؐ کی نبوت وفات سے ختم نہیں ہو گئی، بلکہ اس کے بعد بھی آپ کے خاندان میں باقی ہے !

الزیدیہ

شیعوں کا جماعت اسلامی سے قریب گروہ

امام زید بن علی

شیعی فرقوں میں جماعت اسلامیہ سے قریب تر فرقہ، زیدیہ ہی ہے یہ لوگ اپنے معتقدات میں غلو کا اظہار نہیں کرتے، ان کی اکثریت صحابہٴ اولین میں سے کسی کی قطعاً تکفیر نہیں کرتی، یہ لوگ آئمہ کو اہل بیت کا درجہ بھی نہیں دیتے، نہ انہیں مقام نبوت پر پہنچاتے ہیں، اس فرقے کے امام زید بن علی بن حسین ہیں، انہوں نے ہشام بن عبدالملک پر کوفے میں چڑھائی کی تھی لیکن جنگ میں قتل ہوئے، پھر ان کی لاش سولی پر لٹکا دی گئی، یہ ہیں اس فرقے کے معتقدات و ارکان، جو حالات کے ماتحت نمایاں ہوئے۔

— (۱۵) امام منصوص علیہ ہے لیکن از روئے وصفت نہ کہ امام منصوص ہوتا ہے۔ از روئے رسم۔

امام کے اوصاف میں ایک لازمی وصف اس کا نبی فاطمہ ہونا ہے، یہ وصف نہ ہو تو وہ قابلِ بیعت نہیں، ساتھ ہی ساتھ اسے متورع، عالم اور دریا دل ہونا چاہیے، لوگوں کو اپنی طرف دعوت دینے کے لئے حکومت و تسلط کے خلاف اقدام و ہجوم کی پالیسی بھی اختیار کرنا چاہیے شیعوں کی ایک بڑی جماعت نے شرط خروج کی مخالفت کی ہے۔ زیادہ کے بھائی عمالہ باقر نے بھی اس باب میں اختلاف کرتے ہوئے بحث کی، اور کہا:

• آپ کا جو مسلک ہے اس اعتبار سے آپ کے والد تو امام نہیں تھے کیونکہ انہوں

نے کبھی خروج نہیں کیا ہے

— (۱۳) اس فرقہ کے نزدیک مفسنول کی امامت امامت مفسنول جائز ہے۔ جائز ہے، یعنی جو شخص زیادہ فضیلت رکھتا ہو اس کے مقابلہ میں تقاضائے احوال کے مطابق ایسا شخص امام بن سکتا ہے جو فضیلت کے اعتبار سے اس سے کم تر ہو۔ البتہ اس سلسلہ میں شرط لازم یہ ہے کہ امت کے ارباب عل و عقد نے اسے منصب امامت سونپا ہو یا یہ صورت اگر کچھ حقائق امامت اس شخص میں جو اذروئے فضیلت کم درجہ ہے نہ ہوں تو بھی اس کی امامت جائز اور برحق ہوگی، اسکی بیعت لازم تصور کی جائے گی، اس کی امامت صحیح ہوگی اور اس کی بیعت لازم ہوگی۔

چنانچہ اس فرقہ کے لوگ، حضرات شیخین یعنی حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی امامت کو درست اور جائز تسلیم کرتے ہیں اور جن صحابہ نے ان کی بیعت کر لی تھی ان پر کفر کا الزام نہیں عائد کرتے کیونکہ زید کا قول تھا،!

”یہ سچ ہے کہ علی ابن ابی طالب صحابہ میں سب سے افضل تھے، لیکن مصلحت وقت کے باعث خلافت ابو بکرؓ کو سونپی گئی، اور اصول دین بھی اسی کا مقتضی تھا تاکہ فتنہ نہ ابھرے، اور عوام کے دل سکون آشنا ہو جائیں، کیونکہ ایام نبوت میں جو جنگیں برپا ہوئیں وہ ابھی تازہ تھیں۔ اور امیر المومنین علی علیہ السلام کی سیفت جو ہر طرف نے جس طرح مشرکین کا خون بہایا وہ اب تک اس تلوار سے ٹپک رہا تھا، چنانچہ بہت سے لوگ تھے جن کے دلوں میں انتقام کی آگ بھڑک رہی تھی ان حالات میں اگر حضرت علی کی بیعت کر لی جاتی تو قلوب عامہ ان کی طرف مائل نہ ہوتے، اور گروہیں پورے طور پر ان کے سامنے خم نہ ہوتیں، لہذا مصلحت عامہ کا تقاضا یہ تھا کہ خلافت کا امر ایسے شخص کو سونپا جائے جو علیم ہو، کہن سال ہو، جس نے اسلام میں سبقت کی ہو، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کا شرف ابھی رکھتا ہو۔

شیعوں کی کثیر تعداد زید کے ان خیالات کی تاب نہ لاسکی، اور ان سے کٹ گئی، چنانچہ بغداد کا

کا بیان ہے:

لے اللہ العمل للشرستانی۔

• جب زید اور یوسف بن عمر و ثقیف کے مابین جنگ برپا ہوئی تو شیعوں نے کہا :-
 • صرف اس صورت میں ہم آپ کا ساتھ دیں گے کہ ابو بکر و عمر کے بارے میں اپنی رائے
 تبدیل کر لیجئے جنہوں نے آپ کے جلد علی ابن ابی طالب پر ظلم روا رکھا تھا !
 یہ سن کر زید نے جواب میں کہا : ان دونوں کے لئے میں کچھ نہیں کہہ سکتا، میں نے ہوامیہ کے
 خلاف اس لئے خروج کیا ہے کہ یہ میرے دادا حسین کے قاتل ہیں، یہی ہیں جنہوں نے حرہ کی
 جنگ میں مدینہ پر غارتگری کی، یہی ہیں جنہوں نے بیت اللہ پر بمبھینق سے پتھر پھینکے، اور
 آگ برساتی۔

• یہ سن کر شیعوں نے زید کا ساتھ چھوڑ دیا اور الگ ہو گئے۔
 اس فرقہ کے نزدیک دو مختلف ملکوں میں بیک وقت
 تعدد و امام روا اور جائز ہے۔
 دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر امام اپنے مقام پر جائز
 اور برحق تسلیم کیا جائے گا، البتہ شرط یہ ہے کہ ان اور صاف سے متصف ہو جو امامت کے لئے
 لازمی اور لایسی ہیں۔

پس ثابت ہوا کہ ایک ملک میں بیک وقت دو اماموں کا وجود جائز نہیں کیونکہ اس
 صورت میں لوگ ایک ہی ملک میں بیک وقت دو اماموں سے بیعت کرنے پر مجبور ہوں گے اور
 ان دونوں اثر صریح یہ بات جائز نہیں۔

کیا امام زید معتزلی تھے ؟
 زیدیوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا
 ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہے گا سوا اس صورت کے
 کہ سچی توبہ کر لے۔

یہ عقیدہ زیدیوں میں اور معتزلہ میں مشترک ہے، وہ بھی گناہ کبیرہ کے مرتکب کو ہمیشہ کے
 لئے دوزخی سمجھتے ہیں۔

اس اشتراک عقیدہ کا سبب یہ ہے کہ خود زید معتزلی تھے، معتزلہ کے سرور واصل بن عطا سے
 ان کی رشتہ داری تھی۔ اور انہوں نے معتزلہ کے متعدد آراء قبول کر لئے تھے !
 چنانچہ ایک روایت ہے کہ شیعوں کو حضرت زید سے اسی لئے بغض ہے کہ وہ واصل
 بن عطا سے متعدد مسائل میں متفق تھے کیونکہ واصل کا عقیدہ تھا :-

• حضرت علی ابن ابی طالب اور اصحاب جمل و اصحاب شام کے مابین جو جنگیں برپا ہوئیں

ان میں سے کسی کے بارے میں یقیناً اذعان کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ بہر حال برسر غلط تھا۔
یہ عقیدہ ایسا تھا جسے شیعہ کسی طرح بھی برواشت نہیں کر سکتے تھے۔

امام زید کے قتل کے بعد زیدیوں نے ان کے بیٹے یحییٰ کے ہاتھ پر بیعت کر لی، پھر جب وہ
بھی قتل ہو گئے تو محی الامام اور ابراہیم الامام کی بیعت کی گئی، ابو جعفر منصور خلیفہ عباسی نے ان دونوں کو بھی
قتل کر دیا، تو زیدیوں کی تنظیم کمزور پڑ گئی اور رفتہ رفتہ امامت مفضول کے عقیدہ سے یہ دست بردار
ہو گئے اور دوسرے شیعہوں کی طرح صحابہ پر طعن کرنے لگے اور ان کے وہ پہلے خصائص بھی ختم ہو گئے۔

الامامیہ

اصول و عقائد اور نص کا سلسلہ

حضرت علی کے لیے آنحضرت کی نص

اس فرقہ کے لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ امامت علیؑ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نص ظاہر اور یقین صادق سے بالذات ثابت ہے اور اس سلسلہ میں محض وصفی اشارے سے کام نہیں لیا گیا ہے، بلکہ انہیں متعین بھی کیا گیا ہے اسی طرح ہر امام کا حال سے علی نے اپنے بعد اور ان کے بعد ہر امام نے نص کا سلسلہ جاری رکھا۔

امامیہ فرقہ کے لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ: امامیہ کا ایک اہم عقیدہ :- "تعیین امام سے لے کر اس کی مفارقت تک جتنے بھی اہم امور ہیں، وہ امت کے حق میں فراخ قلب سے ہونے چاہئیں۔ کیونکہ جب اسے دفع خلاف اور تنقید وفاق کے لئے بھیجا گیا ہے، تو جائز نہیں کہ امت کو یوں ہی چھوڑ دے، اور اس مسئلہ امامت کو نظر انداز کرے، پھر تو ایسا ہوگا کہ ہر شخص صرف اپنی کہے گا، اور صرف اپنے ہی طے کئے ہوئے مسلک پر چلے گا۔ اس طرح اختلاف و تفرقہ پیدا ہو جائے گا۔ لہذا امام پر لازم ہے کہ کسی شخص کو متعین کر جائے جس کی ذات سے لوگوں کو عقیدت ہو، وہ ہر طرف سے قابل وثوق و قابل اعتماد ہو۔

حضرت علیؑ کے لئے آنحضرت کی نص بالذات کی تائید
 میں امامیہ فرقہ کے لوگ آپ کے یہ آثار پیش کرتے ہیں۔
 :- مثلاً ایک اثر تو اس نص کے ثبوت میں یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علیؑ کے لئے

من كنت مولاه فعلي مولاه

یعنی: جس کا میں مولا دوست ہوں علی بھی اس کے مولا ہیں۔

اسی طرح ایک اور موقع پر رسول اللہ نے حضرت علی کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

اللعنم وال من والاه وعاد من عاداه

یعنی: اے خدا جو علی سے محبت رکھے تو بھی اس سے محبت کر اور جو علی سے دشمنی کرے تو بھی اس کو دشمن رکھ۔

ایک اور موقع پر نبی کریم نے حضرت علی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔

اقضاکم علی

یعنی: تم میں سے سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے علی ہیں۔

ان آثار کے علاوہ بھی استدلال میں امامیہ متعدد

استنباطات پیش کرتے ہیں جن کی صحت و سند

امامیہ کا استدلال و استنباط۔

میں علماء حدیث کی ایک جماعت شک کرتی ہے، بہر حال امامیہ کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ

خاص خاص حالات میں آپ نے حضرت علی کو بعض امور کی بجائے اور دوسرے لوگوں

سے دوسرے کام لئے۔

مثلاً امامیہ کا ایک استنباط یہ ہے کہ آنحضرت نے سورہ براہ کی قرۃ حضرت ابوبکر کے

بجائے حضرت علی سے کرائی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ خلافت کے لئے اولیٰ و ہی

تھے۔

ایک اور استنباط امامیہ کا یہ ہے کہ آنحضرت نے ابوبکر و عمر کو اسامہؓ کا ماتحت

بنا کر فوج کے ساتھ باہر جانے کا حکم دیا۔ اس کے برعکس حضرت علیؓ نے انھوں نے

کبھی کسی کو امیر نہیں بنایا۔۔۔۔۔ یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ان دونوں

کے مقابلہ میں علیؓ ہی زیادہ مستحق خلافت تھے۔

آنحضرت امامیہ کے پاس اس طرح کے بہت سے استدلال و استنباطات ہیں جن سے

وہ اپنا دعویٰ ثابت کرتے ہیں۔

امامیہ اس امر پر بالکل متفق ہیں کہ علیؓ

کے بعد حسنؓ و علیؓ غلیض ہوئے۔ پھر حسینؓ

فترتہ امامیہ میں تقسیم ہوئے۔

اس کے بعد استحقاق امامت کے سلسلہ میں ان کے مابین اختلاف پیدا ہو گیا اور یہ مقدمہ فرقوں میں بٹا گئے، جن کی تعداد ستر سے زیادہ بتائی جاتی ہے، لیکن ان میں دو فرقے بہت بڑے ہیں۔

۱۔ فرقہ اثنا عشریہ۔

۲۔ فرقہ اسماعیلیہ۔

[امام صاحب کو خلیفہ منصور مالی اوراد وینا چاہتا ہے وہ فرماتے :-

۱۰ امیر المومنین نے خود اپنے ذاتی مال سے کبھی کوئی چیز مجھے کبھی نہیں عطا فرمائی جسے میں نے واپس کیا ہو، مگر ہوتا یہ ہے کہ آپ مسلمانوں کے بیت المال مجھے دیتے ہیں اور میں دیکھتا ہوں کہ بیت المال سے لینے کا کوئی حق مجھے حاصل نہیں۔ مسلمانوں کی طرف سے میدان جنگ میں لڑائی اگر کرتا تو سمجھتا کہ جیسے فوجیوں کا بیت المال پر حق ہے مجھے بھی اپنا حق ملا۔ اسی طرح بیت المال سے فوجیوں کے مال بچوں، اہل و عیال کو ملتا ہے، سو میں وہ بھی نہیں ہوں۔ یا میرا شمار مسلمانوں کے نادار اور مفلس لوگوں میں ہوتا تو فخراء کی مدد سے لینے کا حق مجھے ہوتا۔ لیکن بعد اللہ میں محتاج و فقیر نہیں ہوں۔“

صفحہ ۲۱۵ مناقب موفی [

الاثنا عشریہ

بارہ اماموں کی نص اور اتباع کا عقیدہ

مستقلین اثنا عشری کا مسلک

مستقلین اثنا عشریہ کے نزدیک ترتیب امامت یہ ہے: —

- ۱۔ علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ
- ۲۔ حسن بن علی ابن ابی طالب
- ۳۔ حسین بن علی ابن ابی طالب
- ۴۔ علی بن فضال العابدین بن حسین رضی اللہ عنہ
- ۵۔ محمد باقر بن علی بن زین العابدین بن حسین رضی اللہ عنہ
- ۶۔ جعفر الصادق بن محمد باقر بن علی بن زین العابدین بن حسین رضی اللہ عنہ
- ۷۔ موسیٰ بن کاظم بن جعفر صادق بن محمد باقر بن علی بن زین العابدین بن حسین رضی اللہ عنہ
- ۸۔ علی الرضا
- ۹۔ محمد باقر الجواد المتقی
- ۱۰۔ علی بن ہادی المتقی
- ۱۱۔ حسن العسکری
- ۱۲۔ محمد بن حسن العسکری — یہی بارہویں امام ماننے چلتے ہیں۔

بارہویں امام کی غیوریت :- بارہویں امام یعنی محمد بن حسن شکی کے بارے میں ابن کا عقیقہ ہے کہ یہ بہ مقام سرمن راستے، اپنے والد کے گھر میں تہ خلتے ہیں داخل ہوئے، ماں منتظر ہیں لیکن پھر یہ واپس نہ آئے۔

بارہویں امام کی عمر میں بھی مختلف فہم ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ وہ صرف چار سال کے تھے۔

دوسرا قول ہے کہ عمر کی آٹھ منزلیں طے کر چکے تھے۔

اسی طرح ان سے متعلق حکم میں بھی لوگ مختلف ہیں۔

بعض کا قول ہے کہ اس کم عمری میں بھی وہ ان تمام باتوں سے واقفیت تامہ رکھتے تھے۔

جن کا علم ایک امام کے لئے لازمی اور ضروری ہے، پس وہ واجب الطاعت تھے،

بعض کا خیال ہے کہ جب تک وہ بالغ نہیں ہو گئے۔ علماء کا حکم نافذ رہا، اور جب بالغ ہو گئے تو وہ خود واجب الطاعت ہو گئے۔

فرقہ اسماعیلیہ

قدیم اہل فارس کے افکار سے متاثر ہونے والا فرقہ

اسماعیل بن جعفر

یہ فرقہ شیعہ امامیہ کے اندر سے نکلا ہے۔

اس کی نسبت اسماعیل بن جعفر کی طرف کی جاتی ہے اس کو فرقہ باطنیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ امام باطن کا قائل ہے۔

ان لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ امام جعفر الصادق امامت نص کے بعد بہر حال باقی رہتی ہے۔ ان کے بعد ان کے حسب نص ان کے صاحبزادے اسماعیل منصب امامت پر فائز ہوئے اور اگرچہ اپنے والد (امام جعفر) کی موجودگی میں وہ وفات پا گئے تھے، لیکن نص کی رو سے باپ کے بعد ان کی امامت باقی رہی۔ اسماعیل سے یہ امامت محمد المکتوم کی طرف منتقل ہو گئی جو آئمہ مستورین میں سب سے پہلے امام ہیں۔

اور محمد المکتوم کے بعد امامت ان کے بیٹے جعفر الصادق کو ملی، ان کے بعد امامت کا منصب ان کے بیٹے محمد المجیب کو ملا۔ یہ آئمہ مستورین ہیں۔ آخری امام ہیں۔

محمد المجیب کے بعد امامت ان کے بیٹے عبداللہ المہدی کو ملی، جنہوں نے مغرب المہدی کا ظہور اور اس کے کارنامے۔

دافریقہ میں حکومت قائم کی۔

پھر ان کے بعد ان کے بیٹوں نے مصر پر بھی قبضہ کر لیا، جو فاطمی خلفاء کے نام سے مشہور ہوئے۔

ابتداء میں اس فرقہ کو غیر معمولی مصیبتوں اور آفتوں فارس والوں سے اختلاط و امتزاج :- کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ مغرور ہو کر یہ لوگ فارس پہنچ گئے، جس کا ایک نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ قدیم فارس کے افکار و آراء کسی نہ کسی حد تک اس اسلامی فرقے میں داخل ہو گئے۔ پھر ایسے لوگ اس میں ابھرے جو ذواہوائے یعنی خیالات فاسدہ اور مقاصد ذمیرہ رکھتے تھے۔

یہ لوگ اپنی ضرورتیں دین کے نام پر پوری کرتے تھے، بعد ازاں رقتہ رقتہ اس فرقہ کی رہنمائی انہی لوگوں کے ہاتھ میں آ گئی اور یہ اس کے سالار کاررواں بن گئے۔

دعوت اسماعیلیہ خفیہ طریق پر :- اس فرقہ کی دعوت کی تبلیغ کرنے والا پہلا شخص جو تھا وہ دیسان کے نام سے مشہور تھا۔ اس نے داعی کا منصب عبداللہ القذاح سے حاصل کیا تھا، اور بلا و فارس میں اس فرقہ کی دعوت و تنظیم میں جوش اور انہماک کے ساتھ مصروف ہو گیا۔

بھارتوں یہ فیصلہ ہوا کہ اسے دولت اسلامیہ کے مرکز میں سرگرمیاں تیز تر شروع کرنی چاہئیں، چنانچہ یہ بصرہ آگیا اور یہاں آکر پوشیدہ طور پر دعوت کا سلسلہ شروع کر دیا۔

یہاں یمن کے ایک سربراہ آودہ شخص کو یہ اپنی طرف کھینچ لینے میں کامیاب ہو گیا۔ جو مقابر اہل بیعت کی زیارت کے لئے آیا تھا۔

اس یعنی شخص کو اپنا ہمراہ بنا کر اس سے فیصلہ کیا یمن میں دعوت اسماعیلی کا آغاز :- کہ اب دعوت اہل بیعت کا سلسلہ یمن میں بھی شروع کر دینا چاہئے، چنانچہ دونوں نے یہ پروگرام طے کیا اور فوراً ہی اس پر عمل درآمد شروع کر دیا۔

مغرب اقصیٰ میں اسماعیلیہ کی حکومت :- معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوا بلکہ القلاح نے دو آدمیوں کو مغرب اقصیٰ کی طرف بھیج دیا تاکہ وہاں بھی وسعت اور سرگرمی کے ساتھ اس سلسلہ کی تبلیغ کی جائے، قلاح نے اس موقع پر کہا :-
 "کھیت کو اچھی طرح جو تو یہاں تک کہ بیج ڈالنے والا آ جائے"
 چنانچہ مغرب اقصیٰ میں شیعیت کا مسلک تیزی سے پھیلنے لگا، یہاں تک کہ بنو فاطمہ نے افریقہ میں بادشاہان اغالہ سے حکومت چھین لی، پھر مصر پہنچے اور وہاں خلیفہ عباسی کو بے دخل کر دیا، یہ تاریخ کے مشہور واقعات ہیں جن کے اعادہ کی ضرورت نہیں!

الخوارج

اسلام کا ایک گمراہ، لیکن سرفروش فرقت

ان الحکم الا للہ

فرق اسلامیہ میں خارجی فرقہ اپنے فکر و اعتقاد کے حفظ و دفاع کے سلسلہ میں غیر معمولی شجاعت اور دلیری کا مظہر بنا رہا ہے، یہ لوگ ظاہر لفظ کو پکڑ لیتے تھے، اور پھر جان کی بازی لگا دیتے تھے، ان کا ایک نعرہ یہ تھا۔

ان الحکم الا للہ

یعنی: "فرمانِ روائی صرف خدا کی ہے۔"

اس کو ائمہوں نے اپنا دین و اصول بنا لیا تھا حضرت علیؑ کو جب دیکھتے یہی نعرہ لگانے لگتے۔

حضرت علیؑ نے جب بار بار ان کا یہ نعرہ سنا تو فرمایا۔
 "یہ سچی بات کہتے ہیں لیکن اس سے ان کی رادھی نہیں ہٹا سکتا ہے، بیشک خدا کے رسولؐ کی فرمان روائی نہیں لیکن یہ لوگ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ کے رسولؐ کوئی سربراہ عوام میں بھی نہیں عملاً نہ ضرور تھا ہے کہ لوگوں کا کوئی سربراہ ہو جس کی حکومت میں نیکو کار اور بدکار سب طرح کے لوگ رہتے ہیں۔ مومن بھی رہتے ہیں اور کافر بھی یہ امیر دشمنوں سے لڑتا ہے، مالی غنیمت جمع کرتا ہے، راستوں کو محفوظ رکھتا ہے امن قائم کرتا ہے، قومی کوششیت پر غلام و سقا نہیں کرتے، دنیا، نیکو کاروں کی حکومت

میں راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے نجات ملتی ہے۔

ابن زبیر کو خوارج نے دھوکا دیا۔
عثمان، علیؓ اور حکام ظالمین سے برأت ان کا بیڑہ
تھا، یہ چیز ان کے فہم و ادراک پر بری طرح چھائی
ہوتی تھی۔ جو شخص عثمانؓ و علیؓ، طلحہ و زبیر اور ظالمین بنی امیہ کے برأت کا اظہار کرے اس پر اپنی
جماعت میں شریک کر لیتے تھے، اور بعض دوسرے مبادی میں اس کے ساتھ تسامح برتتے تھے۔
لیکن ایسا نہ کرنے والے کے ساتھ یہ کسی قسم کی نرمی برتنے کو تیار نہ تھے۔

اسامیوں کے خلاف جب ابن زبیر نے خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی، ان کی نصرت پر
قائم رہنے کا وعدہ کیا، ان کی صف میں شریک ہو کر آمادہ قتال ہونے پر آمادگی ظاہر کی، لیکن جب
معلوم ہوا کہ ابن زبیر اپنے والد زبیر، طلحہ، علیؓ اور عثمانؓ سے برأت کرنے کو تیار نہیں تو ان کا ساتھ
ترک کر دیا اور انہیں بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔

عمر بن عبد العزیز کے ساتھ خوارج کا رویہ۔
خوارج اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے
بلکہ اس کے مقرر تھے کہ عمر ابن عبد العزیز
اپنے اہل خانہ ان سے اختلاف رکھتے تھے، ان کے ظلم و ستم کے خلاف تھے اور اسے روکنے کی مسلسل
کوشش کرتے رہتے تھے، لیکن خوارج پر جس برأت آٹا طاری تھا کہ ان سے بھی وہ برسرِ بغاوت
رہتے تھے اس لیے کہ انہوں نے اظہارِ برأت نہیں کیا تھا۔ ان سے اور ایک خارجی سے جو بحث
ہوئی تھی وہ اسی لیے نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئی۔ اور یہی چیز خارجیوں کو جماعتِ اسلامیہ میں شامل ہونے
سے روکتی رہی۔

خوارج اور فرانس کے انقلابی۔
اپنے چلن میں خوارج ان یقینوں سے بہت زیادہ
ملے جلتے ہیں جنہوں نے انقلابِ فرانس کے زمانہ
میں بدترین قسم کی ستم آرائی اور سنگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا، ان کا نعرہ تھا۔
”حریت، مساوات، اخوت“

ابھی دغریب الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے بے گناہوں کو قتل کیا، خون ناحق بہایا۔
خوارج کا نعرہ تھا۔

”افعال ظالمین سے برأت۔“

ان الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے مسلمانوں کا خون بہایا اور اسلام کو خونِ عظیم سے تر کر دیا۔

کر دیا۔ برعکس انہوں نے غارت گری کی، خوارج میں اور فرانس کے باغیوں میں شجاعت، دلیری اور بہادری مشترک ہے، اسی طرح ان دونوں میں قتل و غارت گاہے پتہ جذبہ بھی مشترک ہے، گسٹاف لوہو نے اپنی کتاب، "انقلاب فرانس" میں یعقوبیوں کی ہر شہادت و جہالت، بہادری اور نا فہمی، شجاعت اور تنگ نظری، دلیری اور ظاہر پرستی کے جو واقعات لکھے ہیں، بڑی حد تک وہ خوارج پر بھی صادق آتے ہیں، آگے چل کر جو مناقشات و حوادث ہم پیش کریں گے، وہ اس دعوے کا ثبوت ہوں گے۔

خوارج کی صرف یہی خصوصیت
آندلس کے فدائی عیسائیوں اور تہار جیوں میں مماثلت :- نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی

طور پر بہادری اور شجاعت تھے یا صرف الفاظ کا ظاہری پہلو دیکھتے کے خاکر تھے، ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ فدایت کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا، موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے، بغیر کسی قوی سبب کے بھی بڑے بڑے خطرے میں کود پڑنے کے لئے تیار رہتے تھے۔ اپنے مذہبی عقائد کے لئے ہمہ وقت مرنے مارنے کو آمادہ رہتے تھے، اس معاملہ میں خوارج عیسائیوں کے اس فدائی گروہ سے بہت جتنے جلتے تھے جو اندلس میں عرب حکومت کی ماتحتی سے آزاد ہونے کے لئے محض فکر فاسد سے متاثر ہو کر بغیر کسی معقول سبب کے موت کو دعوت دیتا رہتا تھا۔

کاؤنٹ ہرنزی ڈی کا ستری نے اس سلسلہ میں لکھا ہے :-

”عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے افراد محکمہ قصبات تک اس لئے جاتے تھے کہ محمد کو گالی دے کر موت سے ہم آغوش ہوں، یہ لوگ جوق در جوق آتے اور محمد کو گالیاں دیتے رہتے یہاں تک کہ دربان انہیں پسپا کرتے کرتے تھک جاتے اور قاضی اپنے کانٹوں کو بہرہ بنالیتا کہ ان نادانوں کی ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے، مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انہیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔“

یہی حال خوارج کا تھا۔ یہ بے محابا علی گواہ اپنے خطبوں میں بلکہ نماز تک میں برا بھلا کہتے تھے ان کا خیال تھا کہ یہ طرز عمل قرب الہی کا ذریعہ ہے، ان لوگوں نے جب عبداللہ بن حباب کو قتل کیا اور ان کی جاریہ کا پیٹ پھاڑ ڈالا، تو علی بن ابی طالب نے ان سے کہا :-

”خباہ کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔“

خوارج نے جواب دیا :-

”خباہ کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔“

آخر علیؑ کو ان سے مقابلہ کرنا پڑا جس سے ان کی کمر ٹوٹ گئی، لیکن بقیۃ السیفٹ لوگ ایک لمحے کے لئے بھی اپنے طریقہ سے روگرداں نہ ہوئے۔ پوری دلیری اور شجاعت کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے۔ غور سے دیکھئے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدا فی عیسا یوں میں کتنی زیادہ مشابہت ہے۔

جہاں تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی فریب داری کے ساتھ گمراہی نہ ہو۔ شبہ نہیں کہ یہ جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ روایت ہے کہ حضرت علیؑ نے ابن عباسؓ کو ان کے پاس بحث و گفتگو کے لئے بھیجا، ابن عباسؓ جب خوارج کے پاس پہنچے تو انہوں نے بڑی آؤ بھگت کی عزت و تکریم سے پیش آئے، ابن عباسؓ نے دیکھا ان کے ماتحتوں پر طول سجدہ کے باعث گھٹے پڑے ہوئے ہیں اور ہاتھ اونٹ کے کھرگی طرح سخت ہیں اور پیراں پسینہ سے شرابور غرض ان کا دینی اخلاص شک و شبہ سے بالکل پاک ہے لیکن ہم دین کی کوتاہی نے انہیں ان کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے، یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جانتے سمجھتے تھے، لیکن ایک ذمی کی حفاظت جاں کے لئے عینہ سپر ہو جاتے تھے۔

مسلمان کا قتل موجب ثواب۔ ابو العباس المبرور نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔
خوارج کے دل چپ واقعات میں سے ایک یہ ہے کہ ان کی گرفت میں ایک مسلمان اور ایک نصرانی آجائے یہ مسلمان کو قتل کر دیتے، اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیتے۔

عبداللہ بن خطابؓ کی حیب ان سے مدبھڑ ہوتی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک رہا تھا، ان کے ساتھ ان کی بیوی بھی تھیں جو حاملہ تھیں، خارجیوں نے ان سے کہا۔

”جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اسکا مکم یہ ہے کہ ہم تمہیں قتل کریں۔“

پھر ان خوارج نے عبداللہ بن خطابؓ سے پوچھا۔ ”ابوبکر و عمرؓ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟“

عبداللہؓ نے جواب دیا۔

”ان کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں؟“

خوارج نے پھر سوال کیا۔

”تیکم سے پہلے علی اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمان کیسے تھے؟“
عبداللہ نے جواب دیا۔

”بیت لیجے۔“

خارج نے پوچھا،

”تیکم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟“

عبداللہ نے جواب دیا،

”میری رائے یہ ہے کہ علیؑ تم سے زیادہ کتاب الہی کو جانتے تھے، تم سے زیادہ وہ نیکو کار،
دین کے حامی، نگہبان اور صاحب بصیرت و فراست تھے۔
خارج نے کہا۔

”تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے، لوگوں کے بھاری بھرکم ناموں کی پیروی کرتے ہو۔“
یہ کہہ کر عبداللہ بن خطاب کو پکڑ کر ہڑکے کنارے لے گئے یہیں انہیں ذبح کر دیا، یہاں
اپنے کھجور کے درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا، اس نے کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا۔
”یہ قبول کر لیجئے۔“

خارج نے کہا۔

”خدا کی قسم ہم یہ کھجوریں اس عورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ہم سے ان کی قیمت لے لو۔“
نصرانی نے جواب دیا۔

”کتنی عجیب بات ہے کہ عبداللہ بن خطاب جیسے آدمی کو تو تم نے قتل کر دیا اور مجھے
کھجوریں بھی نہیں لے سکتے!“

خارج کی اس ذہنیت کا کیا سبب تھا؟

خارج کی تشدد پسندی :- اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خارج کی اکثریت باویہ نشین تھی۔
شہر میں رہنے والے بہت کم تھے، یہ لوگ فقر و افلاس کی زندگی گزار رہے تھے، اسلام سے قبل یہ سخت
تکالیف میں مبتلا رہے تھے، پھر ظہور اسلام کے بعد بھی ان کی مادی حالت کچھ زیادہ بہتر نہ ہوئی،
کیونکہ ان کی اکثریت بدستور باویہ نشین رہی، یہ زندگی سخت کوشی اور صعوبت پر مشتمل تھی، انہوں
نے اسلام قبول کیا اور اسلامی فکر کی مادی بنیادیں پسند آگئیں، تاہم ان کے تصورات کا دائرہ تنگ رہا
علم سے بھی انہیں کوئی دلچسپی نہ تھی، لہذا ان کا ایمان اگرچہ پختہ تھا لیکن حقیقی تصور نے انہیں متعصب

بنا دیا، یہ لوگ کم عقل تھے۔

حب انسان کے دل میں ایمان گھرنا لیتا ہے تو وہ دنیاوی رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے۔
لذا دنیا اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتی اور حیات ابدی پر اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی
ہے، جنت کی نعمتیں اس کا غمگاہ نظر بن جاتی ہیں اور ان چیزوں سے نفرت کرنے لگتا ہے جو
بدبختی اور جہنم کی طرف لے جاتی ہیں، خوارج کی معیشت غصے، سنگ دلی، اور ظلم و تشدد پر مبنی
ہوتی، اگر انہوں نے سکون کی زندگی بسر کی ہوتی اور کسی حد تک بھی دنیاوی نعمتوں سے بہرہ یاب ہوئے
ہوتے، ان کی اس سختی میں لچک پیدا ہو جاتی اور ان کی بیورست میں طراوت کی جھلک نظر آ جاتی، اور
ان کی حدت بھی کم پڑ جاتی۔

راوی کہتا ہے کہ زیاد بن امیہ کو اطلاع ملی۔

”ابو الحیر کنیت کا ایک آدمی بڑا جری اور نڈر ہے مگر وہ خوارج میں شامل ہو گیا ہے۔“
زیاد نے اس کو اپنے پاس بلایا اور ایک علاقے کا حاکم بنا دیا۔ اور اس کا مشاہرہ چار ہزار درہم
ماہوار مقرر کیا۔ اور پھر سالانہ ایک لاکھ درہم دینا منظور کیا۔ چنانچہ ابو الحیر کہا کرتا تھا۔
”اطاعت گزاری سے بہتر میری نظر سے کوئی چیز نہیں گزری۔“

اس واقعہ سے صاف پتہ چلتا ہے کہ حالات بدل جانے پر اس آدمی کی طبیعت میں

کتنا بڑا انقلاب رونما ہوا۔

ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ علی اور معاویہ کے
دینی اختلاف اس لیے مبنی بر خلافت۔

دینی اختلاف پر مبنی تھا، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ خروج کے اسباب میں دینی جذبے
کے علاوہ بھی کچھ جذبات تھے اور ان کو سب سے بڑا محرک قرار دیا جائے تو کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ خروج
قریش سے ایک قسم کا بغض رکھتے تھے، اس لیے کہ خلافت اب انہی کے پاس تھی اور دوسرے لوگ
اس سے بالکل محروم ہو گئے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج قبائل ربیعہ سے متعلق تھے اور اہل
کے اور قبائل مضر کے درمیان عرصہ دراز سے دشمنی چلی آ رہی تھی، اسلام نے اس گرنا گری کو تو کم
کر دیا لیکن ختم نہ کر سکا، اس کے آثار نہاں خانہ دل میں پوشیدہ رہ گئے جو ہر آن مشتعل ہوتے

الکامل للمبرور۔

رہتے تھے اور غیر محسوس طور پر بیجاں پیدا کرتے تھے چنانچہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ خارجیوں کی بہت بڑی تعداد نے جو ربیعہ سے مشغول تھے جب دیکھا خلافت مصر کے حصہ میں آگئی ہے تو وہ ان کی حاکمیت اور اقتدار سے کنارہ کش ہونے لگے۔ اس بیزاری کی تہ میں جو جذبہ قبیلوی عصبیت — موجدین تھا وہ اتنا غیر محسوس تھا کہ اس کا شعور وہ خود بھی نہ کر سکے اور اسی خوش فہمی میں رہے کہ ان کی یہ سرگرمیاں محض دینی جذبے پر مشتمل ہیں، ان کا سبب اسلامی خلوص ہے یا پھر رخصتے الہی جس کے لئے لڑتے مرنے رہتے تھے۔

ساتھ ہی ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ سب کی یہ کیفیت نہ تھی، ایسے لوگ بھی تھے جن کا جذبہ اسلام بالکل خالص اور کسی قسم کے شک و شبہ سے بالا تھا۔ اس جذبہ میں کسی قسم کی ملاوٹ نہ تھی اور اسی نے انہیں خروج پر اکسایا، ویسے دل کے ظاہر و باطن کو خدا ہی بہتر جانتا ہے۔ خارجیوں کے بارے میں ایک اور امر خارج مساوات اسلامی پر عمل پیرا نہ تھے۔ بھی قابل غور ہے۔

خارج زیادہ تر عرب تھے اور موالی (آزاد کردہ غلام) ان میں نہ ہونے کے برابر تھے اگرچہ اتھاق خلافت کے سلسلے میں ان کی رائے تھی کہ موالی بھی پوری مساوات کے ساتھ خلافت کے مختار ہیں بشرطیکہ ان میں خلافت کے مشروط موجود ہوں کیونکہ وہ کہتے تھے کہ خلافت کا منصب عرب کے کسی خاص خاندان کے ساتھ منحصر نہیں ہے (جیسے قریش) نہ ہی کوئی مخصوص قبیلہ اس کا اجارہ دار ہو سکتا ہے، بلکہ ان کے نزدیک تو کسی کے ساتھ بھی منحصر نہیں کہ کوئی خاص فرقہ اس کا حق دار ہوتا، اس کا نتیجہ تو یہ ہوتا کہ موالی خارج کے گروہ میں زیادہ سے زیادہ تعداد میں شامل ہوتے لیکن ایسا نہیں تھا۔

وجہ یہ تھی کہ خارج موالیوں کو نفرت اور حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور ان سے تحقیر آمیز سلوک کرتے تھے۔

ابن ابی الحدید راوی ہیں۔

”ایک خارجی عدوت سے کسی موالی نے شادی کر لی، جب خارج کو معلوم ہوا تو بے اختیار کہہ اٹھے۔“

”اس سانچہ نے ہمیں رسوا کر دیا۔“

خارجیوں کا فرقہ بندی یہ ہے۔ اگرچہ خارجیوں کی جماعتیں ہوالی بہت کم تھے لیکن بعض خارجی فرقے ایسے بھی تھے جن میں یہ بہت بااثر تھے چنانچہ یزیدیہ کا عقیدہ تھا کہ عجم میں اللہ تعالیٰ ایک رسول مبعوث کرے گا جو صاحب کتاب ہوگا وہ مشرعیّت محمدی کو منسوخ کرے گی، اور مشرعیّت یمونیہ کو بھی باطل کر دے گی، ان کے نزدیک اولاد کی بیٹیوں سے نکاح جائز تھا۔ بھائیوں اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کو مباح سمجھتے تھے یہ یہ سراسر کافرانہ عقائد تفکیر فارس سے بھی متاثر معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ فارس کے مجوسی ایک بنی کے منتظر تھے جو خاک عجم سے منقریب ظاہر ہوگا، وہ مذکورہ بالا رشتے جائز تصور کرتے تھے۔

سندرجہ بالا حقائق سے خارجیوں کی فہم و فراست واضح ہو گئی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ سطحی قسم کے خیالات و افکار کے مالک تھے۔ قریش سے متنفر تھے، قبائلی مصر سے خاص طور پر انہیں چڑھتی اور خود بھی قبائلی عصبیت کا شکار تھے۔

اب ہم ان کے کچھ خاص قسم کے نظریات پر روشنی خارجیوں کے سیاسی و مذہبی نظریات اور احوال رہے ہیں۔

ان کا عقیدہ تھا۔

— (۱) خلیفہ کا تقرب ازاد اور غیر جائیدار رائے شماری سے ہو جس میں تمام مسلمان

حصہ لیں۔

— (۲) خلیفہ صرف اس صورت میں اس منصب پر فائز رہے کہ انصاف کرے۔

اور احکام مشرعیّت نافذ کرتا رہے اور کسی قسم کا گناہ اس سے سرزد نہ ہو۔ اگر ان فرائض کی بجا آوری میں کوتاہی کا مرتکب ہو تو نہ صرف یہ کہ اس کو معزول کر دیا جائے، بلکہ اس کی گردن مار دینا واجب ہے۔

۱۔ یہ لوگ یزید بن ابی انبیہ خارجی کے پیرو تھے۔

۲۔ یہ لوگ یمون العجری کی اتباع کرتے تھے۔ یہ بخدا سے نکل کر سبستان میں آباد ہو گئے،

چنانچہ فارسی اثر ان پر غالب آگیا۔ ۳۔ الفرق بین الفرق (بغدادی)

۴۔ الفرق بین الفرق (بغدادی)

— (۳) منصب خلافت عرب کی کسی خاص خاندان کے ساتھ منحصر نہیں ہے۔

— (۴) نہ قریش اس کے حقدار ہیں جیسا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں۔

— (۵) بلکہ قریش میں سے کوئی خلیفہ ہونا ہی نہیں چاہتے۔

— (۶) یہ بھی غلط ہے کہ عرب ہی اس منصب کے حقدار ہیں اور عجم میں سے کوئی خلیفہ

نہیں بن سکتا۔ بلکہ خلیفہ ہونے کا حق ہر مسلمان کو پہنچتا ہے۔

— (۷) بلکہ ترجیح اس کو ہے کہ خلیفہ غیر قریش ہوتا کہ اگر راہ راست سے ہٹ جائے

اور خلافت شرعاً باتیں کرنے لگے تو اسے اس منصب سے الگ کرنے میں یا قتل کرنے میں
دقت نہ ہو۔

— (۸) اور اس میں یہ مصلحت ہے کہ غیر قریشی خلیفہ کو اس منصب سے الگ کرنے یا

قتل کرنے کی صورت میں قبائلی عصبیت روک نہیں بن سکے گی، نہ ہی خاندانی اثر رکاوٹ پیدا
کر سکے گا اس لئے کہ غیر قریشی خلیفہ کو صرف آسمان کا سایہ ہی پناہ دے سکے گا۔

— (۹) اس نظریہ کے ماتحت خوارج نے اپنا پہلا خلیفہ عبداللہ بن وسب الراسی کو مقرر

کیا جو غیر قریشی تھا اور اس کو امیر المومنین کے لقب سے نوازا۔

خوارج کی ناکامی کا اصل سبب :- تھے کہ تمام مسلمانوں کو انہیں قبول کر لینا چاہیے
خوارج کے یہ گمراہ کن نظریات بظاہر اتنے پرکشش

تھا لیکن مندرجہ ذیل باتوں نے اس راستے میں بہت بڑی رکاوٹ پیدا کر دی۔

— (۱) خارجی موالیوں کو نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔

— (۲) مسلمان کا قتل ان کے نزدیک جائز تھا۔

— (۳) مسلمانوں کی عورتوں اور بچوں کو قید کر لیتے تھے اور ان کو غلام بنا لیتے تھے۔

— (۴) علی کے ایمان پر طعن کرتے تھے۔

— (۵) اہل بیت نبوت کے بیشتر افراد کے ایمان پر بھی یہ لوگ طعن کرتے تھے۔

یہی باتیں تھیں جو ان کے اور لوگوں کے دلوں کے راستے میں رکاوٹ ثابت ہوئیں اور

مسلمان ان کی طرف ملتفت نہ ہوئے۔

خارجیوں کا ایک مشرق نجدات :- ایک خارجی مشرقہ نجدات، یہ عقیدہ
رکھتا تھا کہ نہ کسی امام کی ضرورت ہے نہ

خلیفہ کی۔ ہمیں اپنے معاشرے کو اس طرح بنانا چاہیے کہ لوگ اپنے معاملات خود ہی طے کر لیا کریں۔
لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا ممکن نہ ہو تو کسی کو امام بنالینے میں بھی کوئی حرج نہیں۔
وہ اپنے مندرجہ ذیل عقیدے پر سختی کے ساتھ قائم تھے۔

۱۔ شرعی طور پر امام بنانا واجب نہیں۔

۲۔ لیکن اگر حالات کا تقاضا ہو تو ایسا کرنا بھی جائز ہے۔ یعنی ان دونوں صورتوں

میں سے واجب کوئی بھی نہیں ہے۔

خارجیوں کا مسئلہ مسلک گناہ کاروں کو کافر قرار دے دینا خارجیوں کا مسئلہ مسلک تھا
گناہ چاہے غلطی سے ہو یا کسی غلط فہمی کی بنا پر خطائے
اجتہادی سے یا جان بوجھ کر، ان کے نزدیک ہر گناہ گار کافر تھا، اسی لئے حکیم کے معاملہ میں انھوں نے
علیؑ کو کافر قرار دے دیا، حالانکہ حکیم کے سلسلے میں علیؑ کی یہ شرط تھی کہ اگر وہ قرآن سے مطابقت
رکھتی ہوگی تو قابل قبول ہوگی ورنہ نہیں۔ لیکن کسی مجتہد کو وہ یہ حق ہی نہیں دیتے تھے کہ اس سے
کوئی غلطی ہو۔ چونکہ ان کے نزدیک حکیم صحیح نہیں تھے اس لئے علیؑ پر کفر کا فتویٰ صادر کر کے انہیں
مفسد اور بے دین قرار دے دیا۔

طلحہ، زبیر اور عثمان اور دیگر صحابہ کے سلسلے میں بھی انہوں نے ایسا ہی رویہ اختیار کیا۔ اگرچہ
یہ لوگ صرف فروعیات میں خوارج سے اختلاف رکھتے تھے، مگر پھر بھی کفر کے فتوے سے نہ بچے، خطائے
اجتہادی تو ان کے نزدیک کفر کا موجب بھی تھی۔

ابن ابی الحدید نے بہت سی مثالوں سے ان لوگوں کا رویہ کیا ہے۔ لیکن یہ مسئلہ اس قدر واضح
اور بین ہے کہ ان کے رد کی ضرورت ہی ہم انہیں محسوس کرتے، اتنا کافی ہے کہ خارجیوں کے عقائد
بیان کر دئے جائیں تاکہ ان کے دلائل اور انداز فکر کا پتہ چل جائے، اس سے معلوم ہو جائے گا
کہ کتنی معمولی باتوں پر یہ کفر کا فتویٰ دے دیتے تھے، یہ لوگ کسی بات کی تہ تک پہنچنے کی ضرورت
ہی محسوس نہ کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ زیر بحث مسئلے کے مختلف گوشوں کو قابل التفات ہی
نہ سمجھتے تھے۔

خارجیوں کی تکفیر کے اسباب و
مثال کے طور پر قرآن میں اللہ تعالیٰ کا حکم

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ الْبَيْتِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

یعنی

یعنی: بشرط استطاعت حج فرض ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور جس نے کفر کیا تو اللہ سارے جہان سے مستغنی ہے۔

اس آیت سے خارج نے یہ سمجھ لیا کہ تارک حج کافر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ تارک حج گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے، اور گناہ کبیرہ ان کے نزدیک موجب کفر ہے۔
اسی طرح مندرجہ ذیل آیت میں فرماتا ہے:-

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

یعنی:- جو شخص منزل من اللہ فرمان کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں۔
اس آیت سے خارجیوں نے یہ اخذ کیا کہ خدائی فیصلے کے خلاف فیصلہ کرنے والا ہر شخص کافر مطلق ہے۔

قرآن مجید کی آیت ہے:-

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ
یعنی: جس دن رقیامت کے روز کچھ لوگوں کے چہرے سفید ہوں گے اور کچھ روسیہا ہوں گے۔
ہو روسیہا ہوں گے ان سے سوال کیا جائے گا، کیا تم ہی وہ لوگ ہو جو ایمان الہی کے بعد کافر ہو گئے تھے؟ اب وہ عذاب چکھو جس کا تمہیں انکار تھا۔

اس سے خارج نے یہ نتیجہ نکالا کہ فاسق کا چہرہ سفید نہیں ہو سکتا لہذا وہ روسیہا ہوگا اور
ما کنتم مکفرون کے تحت کافر ٹھہرا۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت ہے:-

وَالَّذِينَ ظَلَمُوا بِآيَاتِنَا يَكْفُرُونَ

یعنی: اللہ تعالیٰ کی آیات کے بارے میں یہ ظالم لوگ جھگڑا کرتے ہیں۔
خارجیوں نے نتیجہ نکالا کہ جاہل ظالم ہے، ظلم صفت تو کافر ہے، اس لیے جاہل کا منکر

ٹھہرا۔

خارجیوں کے ان تمام دلائل سے ثابت ہوا کہ کتنی ظلمی نظریات یہ لوگ نفوسِ ظاہرہ کو دیکھتے
تھے، اور نفوس کے اسرار و غواض سے یہ اس قدر محروم تھے کہ بات کی تہ تک پہنچنے کی کوشش

ہی نہ کرتے تھے۔

حضرت علیؑ کا ردِ خوارج کے دعاوی کا وہ سب سے زوردار طریقہ سے روکیا ہے، چنانچہ ایک موقع پر خوارج کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں :-

”اگر تم سمجھتے ہو کہ میں برسرِ غلط ہوں تو میری بے راہ روی کی سزا تمام مسلمانوں کو کیوں دیتے ہو؟۔ میری خطا پر ان سے کیوں مواخذہ کرتے ہو؟۔ میرے گناہ پر ان کی کیوں تکفیر کرتے ہو؟

تم نے اپنے گناہوں سے تلواریں لٹکار رکھی ہیں اور جاوے جا نہیں بے نیام کر لیتے ہو تم نہیں دیکھتے کہ کون گناہ گار ہے اور کون بے گناہ ہے، دونوں کو ایک ہی درجہ میں شمار کرتے ہو۔

تمہیں اچھی طرح معلوم ہے کہ شادی شدہ زانی کو رسول اللہؐ نے سنگسار کیا۔ پھر اس کی نماز جنازہ بھی خود ہی پڑھائی اور اس کے گھر والوں کو اس کے مال کا وارث بتایا۔ رسول اللہؐ نے قاتل کو تو معاف نہیں کیا لیکن اس کے اہل خانہ کو اس کی میراث سے محروم نہیں ہوتے دیا۔ رسول اللہؐ نے چور کے ہاتھ بھی کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے بھی لگوائے، لیکن اس کے ساتھ ہی دونوں کو مال سے وصال غنیمت سے حصہ بھی دیا۔ آپؐ نے گناہ گاروں کا فیصلہ قرآن کے مطابق کیا لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا ہے، ان گناہ گاروں کو اس حق سے محروم نہیں کیا، نہ ہی ان کو دائرہ اسلام سے خارج کیا۔

حضرت علیؑ کے اس مدلل اور پیرہن کلام کا ان خوارج پر کوئی اثر نہ ہوا، چنانچہ آپؑ نے کلام الہی کے بدلے علیؑ

رسولؐ سے دلیل پیش کی، کیونکہ قرآن کی تاویل تو ممکن ہے لیکن علیؑ رسولؐ کی کوئی تاویل نہیں ہو سکتی مگر اس کے باوجود خوارج اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہے، اور ان کی تنگ نظری میں کوئی وسعت پیدا نہ ہو سکی وہ صرف جزئیات و سطحیات پر قائم رہے اور جو بنیات کی پیروی سے گمراہی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تنگ نظر نہیں جاسکتی، انداز کم حق کی موجب تو صرف تنگ نظر لگی ہی ہر جہت سے ہو سکتی ہے جس سے لوگ محروم رہتے۔

خارج میں نقد رقم کے اسباب۔
خارج آپس میں متحدہ نہ ہو سکے اور چھوٹی چھوٹی باتوں پر
ان میں بھی باہمی اختلاف رونما ہو گیا، ان کی شکستوں کی ایک
وجہ یہ بھی ہے:-

مہلب بن ابی صغره نے اموی عہد حکومت میں ان خارج کے سر سے مسلمانوں کو بچانے کے لئے ان
میں اختلاف پیدا کر دیا، تاکہ یہ آپس میں دست و گریباں ہو جائیں، ان کی قوت پارہ پارہ ہو جائے اور ان
کی سختی کم ہو جائے، جب اسے کوئی تدبیر سمجھ نہ آئی جس سے ان میں اختلاف پیدا ہوتا تو اس نے ایک
دور مال پھینکا، چنانچہ ابن ابی الحدید اس کہانی کو اس طرح بیان کرتے ہیں:-
"خارجیوں کے فرقہ ازارقہ میں ایک آہن گر متاجوز ہر آلود تیر بناتا تھا، خارج انہی تیروں
کی بوچھاڑا صحاب مہلب پر کیا کرتے تھے، جب یہ معاملہ مہلب کے سامنے پیش ہوا تو اس نے کہا:-
"اس کا ہمارک میں کرتا ہوں:-"

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ساتھ ہی ایک ہزار درہم بھی۔ اور اس
کو قطری بن العجاڑ کے لشکر میں بھیج دیا اور ہدایت کی:-
"یہ خط اور درہم آنکو بچا کر دشمن کے لشکر میں پھینک دو اور اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا۔"
وہ آدمی حکم کی تعمیل میں چل دیا۔
اس خط میں یہ عبارت درج تھی:-

"اما بعد:-"

آپ کے تیر مجھے مل گئے ہیں اور اس کے عوض ایک ہزار درہم ارصالی کر رہا ہوں، یہ
رقم قبول کیجئے اور عتبی تعداد میں زہر آلود تیر آپ بنا سکیں مجھے بھیج دیجئے:-
یہ خط لشکر کے ایک آدمی کو ملا، اس نے اپنے سردار قطری کی خدمت میں دونوں چیزیں پیش
کر دیں، قطری نے اس آہن گر کو بلا کر پوچھا:-

"یہ کیسا خط ہے؟"

وہ بولا،

"مجھے نہیں معلوم:-"

قطری نے دوسرا سوال کیا:-

"یہ درہم کیسے ہیں؟"

اس نے جواب دیا۔

”میں نہیں جانتا۔“

قطری نے حکم دیا،

”اس کو قتل کر دو۔“

فوراً حکم کی تعمیل ہوئی،

یہ خبر سن کر بنو قلیس بن ثعلبہ کا ایک آدمی عبداللہ نامی آیا اور اس نے قطری سے کہا۔

”تم نے ایک آدمی کو کسی دلیل اور ثبوت کے بغیر کیوں قتل کیا؟“

قطری نے جواب دیا۔

”کسی شخص کو مفاد عامہ کے لئے قتل کر دینا کوئی بڑی بات نہیں اور امام کو یہ حق ہے کہ جو بہتر

سمجھے کرے، رعیت کو اطاعت کرانے کا کوئی حق نہیں۔“

اگرچہ یہ بات عبداللہ کو بہت گراں گزری لیکن وہ جماعت سے علیحدہ نہ ہوا، جب مہلب کو

اس واقعہ کا علم ہوا تو اس نے خارجہ میں ایک عیسائی بھیجا اور ایک نئی چال چلی۔ عیسائی سے کہا۔

”جیسا تم قطری کے سامنے جاؤ تو سجدہ میں گر پڑنا، وہ روکے تو کہنا، میں آپ کو سجدہ کرتا

ہوں۔“

اس عیسائی نے ویسا ہی کیا، جب قطری نے اس کو سجدے میں دیکھا تو کہا۔

”سجدے کے لائق صرف خدا کی ذات ہے۔“

نصرانی بولا،

”میں تو صرف آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔“

ایک خارجی نے قطری سے کہا۔

”یہ خدا کے بجائے آپ کو سجدہ کر رہا ہے۔“

پھر اس نے قرآن کی یہ آیت پڑھی۔

انکم وما تعتبدون من دونہ حسب جہنم، انتم لہما واردون

قطری نے جواب دیا۔

”عیسائی حضرت عیسیٰ کی پرستش کرتے ہیں لیکن اس سے ان کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے۔“

یہ سنکر اس خارجی نے اس عیسائی کو قتل کر دیا۔ یہ بات قطری کو پسند نہ آئی اور اس کی یہ

ناگواری دوسرے خارجیوں نے ناپسند کی۔

خارج کے اختلاف یا بھی کے نتائج میں اختلاف پیدا ہو گیا جو بڑھتا ہی گیا، یہاں تک کہ قطری اصلاح کی حدود میں پہنچ گیا۔ اس واقعے سے پتہ چلتا ہے کہ پہلے سپہ دار مہلب نے کس حکمت عملی سے خارج میں ان کی کمزوری اور ضعف لانے کے سبب اختلاف اور نفاق کی آگ بھڑکا دی اور کہتے آسان طریقے سے ان بے شعور اور بے سمجھ خارجیوں کو ایک دوسرے سے دست و گریبان کر دیا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ کمزور پڑ گئے اور ان میں دشمن کی قوت کا مقابلہ کرنے کی سکت

باقی نہ رہی۔

اس کامیاب چال کا نتیجہ یہ ہوا کہ خارجی کسی گروہ ہوں میں بٹ گئے اور ان میں امتداد و فرقے پیدا ہو گئے، اب ہم خارج کے چند خاص فرقوں کا ان کے شرائط و سمیت ذکر کریں گے۔

الازرقہ

خارجی فرقوں میں کثرت تعداد اور جوش و خروش کے اعتبار سے یہ فرقہ سب سے بڑا تھا۔ یہ لوگ قبائل ذبیعہ کے خاندان بنو حنیفہ کے ایک فرد نافع بن لازرق کی اتباع کرتے تھے۔

ازرقہ نے نافع کی قیادت میں بنی امیہ اور ابن زبیر کے خلاف پورے انیس سال نہایت بہادری اور پامردی سے لڑائی کی۔

جب نافع لڑائی کے دوران مارا گیا تو نافع بن عبد اللہ قائد مقرر ہوا اور اس کے بعد قطری بن فجاعة سرور مقرر ہوا۔

چونکہ اب عام لوگ ان کے کثرت و خون اور ظلم و تشدد سے متنفر ہو گئے تھے، لہذا قطری کے عہد میں یہ فرقہ رد و بزدال ہو گیا اور خوارج اب آپس کے اختلافات میں الجھ کر ایک دوسرے کی گردن کاٹنے لگے، اسی لئے ہر معرکہ میں اب انہیں شکست ہوتی تھی اور مسلسل ہزیمتوں کی وجہ سے قطری کے بعد اس فرقے کا گویا خاتمہ ہی ہو گیا۔

چند اضافوں کے ساتھ یہ فرقہ بھی وہی عقائد رکھتا تھا جو عام خوارج کے تھے مثلاً:-

- ۱۔ خوارج کے مخالف سب مسلمان مشرک ہیں،
- ۲۔ خارجیوں سے اختلاف دیکھنے والے تمام لوگ مشرک ہیں،

- ۳۔ لڑائی سے پس و پیش کرنے والے خوارج بھی مشرک ہیں۔
- ۴۔ مخالفین خوارج کی اولاد بھی مشرک ہے اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گی۔
- ۵۔ خوارج سے اختلاف رکھنے والے مسلمانوں کے شہر دارالحرب کی طرح ہیں۔ یعنی لوٹ مار کے وقت ان کے بچوں اور عورتوں کو قیدی اور غلام و لونڈی بنا لینا جائز ہے۔
- ۶۔ چونکہ مسترآن میں زانی کو سنگسار کرنے کا کوئی حکم نہیں، لہذا یہ سزا ساقط۔
- ۷۔ پاکباز مردوں پر تہمت لگانے والوں کی حد ساقط لیکن عیفت عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد واجب۔
- ۸۔ صغیرہ و کبیرہ گناہ کے مرتکب انبیاء بھی ہو سکتے ہیں۔

النجدات

یہ لوگ نجدہ بن عوفیر الحنفی کے متبع تھے، بہت سے مسائل میں یہ لوگ فرقہ ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے۔ چند مولیٰ موٹی باتیں جو اس فرقے میں پائی جاتی تھیں، ذیل میں درج کی جاتی ہیں:-

- ۱۔ جنگ میں شامل نہ ہونے والے خارجی کو کافر نہیں قرار دیتے تھے
 - ۲۔ مسلمان بچوں کا قتل جائز نہیں سمجھتے تھے۔
 - ۳۔ ان کے نزدیک امام قائم کرنا واجب تھا۔
 - ۴۔ تقیہ جائز سمجھتے تھے جو نافع (ازارقہ) کے ہاں نا جائز تھا۔
- یمن میں ان لوگوں کی کثرت تھی، شروع میں اس جماعت کا رہنما اور پیشوا ابو ہلالوت الخارجمی نامی ایک آدمی تھا۔ پھر انہوں نے نجدہ کی بیعت کر لی۔ یہ شیعہ کا واقعہ ہے۔ نجدہ نے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد یہ لوگ خوب پھیلے پھولے اور مسلسل کامیاب و کامران ہوئے۔ چنانچہ بہت جلد بحرین، عمان، حضرموت، یمن اور طائف پر ان لوگوں کا تسلط ہو گیا اور ان شہروں پر ان کا جھنڈا لہرانے لگا۔
- لیکن یہ کامیابی ان کو کچھ زیادہ راس نہ آئی کیونکہ کئی امور میں جماعت کے قائد نجدہ سے ان کا اختلاف ہو گیا اور اس اختلاف نے خطرناک صورت اختیار کر لی۔ نجدہ

شکایت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس نے اپنے لڑکے کو ایک شکر کا سپہ سالار بنا کر بھیجا، اس لشکر نے مسلمان عورتوں کو قید کر کے انہیں لڑائی بنالیا اور مالی غنیمت کو تقسیم سے پیلے ہی صرف کرنا شروع کر دیا۔ بجائے اس کے کہ نجدہ ان لوگوں کو سزا دیتا یا تہنیت کرتا اس نے ان کو کچھ بھی نہ کہا اور معاف کر دیا۔

اس فتنہ کے لوگوں کو اپنے سردار نجدہ سے ایک شکایت یہ بھی تھی کہ اس نے اپنے آدمیوں کو جو مجسم تھے، نوازا اور ان کو عہدے بخش دیئے، اس نے کہا:-

”میں خدا سے امیدوار ہوں کہ وہ انہیں معاف کر دے گا اور اگر انہیں کوئی سزا دی بھی تو وہ دوزخ کی سزا نہ ہوگی بلکہ کوئی تھوڑی سی بہت سزا دے کہ انہیں جنت میں داخل کر دے گا۔“

اہل فرستہ کو اپنے سردار نجدہ سے ایک اور زبردست شکایت یہ تھی کہ اس نے ایک مرتبہ دو لشکر برسی اور مجسمی مہم پر روانہ کئے لیکن ان کے ساتھ برابر کا سلاک نہ کیا۔ جو لوگ برسی مہم پر گئے تھے، ان کو تو خوب انعام و کرام سے نوازا لیکن جو بحری معرکہ کر کے گئے تھے ان کو بہت کم دیا۔

ان اختلافات کے نتیجہ میں یہ منہ بھرتی تین حصوں میں بٹ گیا:-

پہلا گروہ عطیہ بن اسود الحنفی کی راہنمائی میں سجستان چل دیا اور وہیں مقیم ہو گیا۔

دوسرا مسلح ہو کر نجدہ کے مقابلہ میں آیا، زوردار مقابلہ ہوا اور نجدہ مارا گیا۔

تیسرے گروہ نے نجدہ کی کوتاہیوں اور خامیوں سے درگزر کیا، اور اسے سزا و عقوبت کا مستحق نہ گردانا، بلکہ اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا۔

نجدہ کے بعد ابو ذریک اس فتنہ کا امیر مقرر ہوا، عبداللہ بن مروان اس فرقے کے استیصال کی غرض سے ایک لشکر بھیجا جس نے ان کو نیست و نابود کر دیا۔ ابو ذریک کو قتل کر کے اس کا سر عبداللہ بن مالک کے پاس بھیج دیا گیا، اور یوں وہ صفحہ ہستی سے مٹ گیا۔

الصفریہ

اس فقہ کے لوگ زیادہ بن الاصفریہ کے متبع تھے۔ ازرقہ کے مقابلہ میں ان کے خیالات و نظریات زیادہ ظالمانہ اور منتشر و اناہ تھے، بہت سے نظریات میں یہ لوگ ازرقہ سے اختلاف رکھتے تھے اور یہ اختلاف بنیادی اور اساسی تھا۔

صفریہ اور ازرقہ میں جو شک و نظر کا اختلاف تھا اس کا اندازہ ذیل کے عقاید سے ہوگا جو صفریہ میں پائے جاتے تھے۔

- (۱) گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں۔
- (۲) مرتکب گناہ کبیرہ کو مشرک نہیں کہا جاسکتا۔
- (۳) جن گناہوں کی خدا تعالیٰ نے قرآن میں سزا مقرر کی ہے ان کا مرتکب صرف گناہ گار ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو یہی نام دیا ہے مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔
- (۴) البتہ جن گناہوں کی خدا نے سزا آں میں کوئی سزا مقرر نہیں کی، ان کا مرتکب بیشک کافر ہے۔

(۵) بعض صفریہ کہتے تھے کہ گناہ گار کو اگر حاکم سزا دے دے تو پھر وہ کافر نہیں رہتا۔ اس فرقے میں ایک شخص بلال مرواس نامی بڑا متقی اور پرہیزگار تھا۔ یزید بن معاویہ کے زمانے میں اس نے بصرہ کے قرب دجوار میں خروج کیا لیکن عام لوگوں

کو کچھ نہ کہا۔ اگر کہیں کامیاب ہو جاتا تو صرف شاہی خزانے پر قبضہ کر لیتا۔ جنگ میں بھی یہ پہل نہیں کرتا تھا
 عیید اللہ بن ہریرا نے اس کی سرکوبی کے لئے ایک لشکر بھیجا جو اس پر فتیاب ہوا اور یہ
 لڑتے لڑتے مارا گیا۔

اس گروہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا جو شاعر بھی تھا اور پرہیزگار بھی۔ یہ اپنے گروہ
 سے بھاگ کر مختلف اسلامی شہروں کی خاک چھانٹا رہا۔ بلال کے بعد اسی کو عفریہ نے اپنا پیشوا اور
 امام مقرر کیا۔



خارجی فرقے (۱)

العجباروہ

اس فرقہ کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کی اتباع کرتے تھے اور وہ خود عطیہ بن الاسود الحنفی کا پیرو تھا۔ اپنے خیالات و معتقدات کے اعتبار سے یہ لوگ فرقہ نجدات سے بہت قریب تھے، ان کے خاص عقائد حسب ذیل ہیں :-

۱۔ لڑائی سے پس و پیش کرنے والے خارجی اگر دیانتدار ہوں تو انہیں مناصب پر بھی فائز کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ ہجرت فرض نہیں، صرف فضیلت کا کام ہے

۳۔ مخالف کا مال اس وقت تک مال غنیمت شمار نہیں ہوگا جب تک اسے قتل نہیں کر دیا جاتا، اور وہ زندہ ہے۔

لیکن بہت جلد یہ فرقہ اختلافات میں مبتلا ہو گیا۔ چھوٹی چھوٹی باتوں پر ایک شخص لگ ہو جاتا اور اپنا علیحدہ گروہ بنا لیتا، ان کے یہ اختلافات اگرچہ جزئی تھے لیکن یہی نئے نئے فرقوں کا باعث بن گئے۔

اس سلسلے میں چند دلچسپ مثالیں ملاحظہ فرمائیے :-

۱، اس فرقے میں شعیب نامی ایک شخص تھا جو ایک دوسرے آدمی کا جس کا نام میمون تھا مفروض تھا، ایک روز میمون نے اس سے تہنات کیا،

”اب میری رقم واپس کر دو“

شعیب نے جواب دیا۔

”اگر اللہ نے چاہا تو بہت جلد لوٹا دوں گا۔“

میسون یہ جواب سن کر بولا۔

”خدا چاہتا ہے کہ اسی وقت واپس کر دو۔“

شعیب یہ بات سن کر بولا۔

”اگر خدا واقعی چاہتا تو یہ کس طرح ممکن تھا کہ میں اسی وقت ادا نہ کر

دیتا“

میسون نے شعیب سے کہا۔

”اللہ تعالیٰ نے قرضہ لوٹانے کا حکم دیا ہے اور وہ جس بات کا حکم دیتا ہے اس کی یہ خواہش

ہوتی ہے کہ وہ ہو جائے لیکن جس کام کے بارے میں وہ نہیں چاہتا کہ وہ ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا“

اس گفتگو نے عجاروہ کے دو فریقے بنا دیئے، ایک کا نام ”شعیبیہ“ اور دوسرے کا نام ”میسونیہ“

قرار پایا۔

ان دونوں فرقوں کے نئے داعیوں یعنی شعیب اور میسون نے اپنی باتیں جماعت کے امام

عبدالکریم کو لکھ بھیجیں جس نے مندرجہ ذیل مہم جواب دیا۔

”ہم وہی بات منہ سے نکالتے ہیں جو خدا چاہتا ہے اور جو خدا کی مرضی نہیں ہوتی، وہ واقع

بھی نہیں ہوتا۔ پس اللہ جس سے ہم وابستہ ہیں“

اس جواب سے شعیب اور میسون دونوں نے اپنے طور پر یہ نتیجہ نکالا کہ عبدالکریم نے اسی کی

حمایت کی ہے۔

(۲) روایت ہے کہ ثعلبہ نامی ایک عجمی نے اپنی لڑکی کی نسبت اپنے ایک رشتہ دار عجمی

سے عجمی جس کے ساتھ نکاح ناجائز تھا۔ پھر اس نے لڑکی کی ماں سے کہلوا یا۔

”کیا لڑکی بالغ ہے؟ اگر بالغ ہو گئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عجاروہ

کے نزدیک معتبر ہے تو پھر اسے شادی کر لینی چاہیے اور جہر کی رقم کا خیال نہیں کرنا چاہیے کہ وہ

کتنی ہے“

لڑکی کی ماں نے اپنے شوہر کو جواب دیا۔

”لو کہ چونکہ مسلمان ہے اس لئے یہ شادی نہیں ہو سکتی، اس سے کوئی بحث نہیں کہ بالغ ہے

یا نہیں۔“

ثعلبہ نے یہ جواب عبد الکریم کے سامنے پیش کیا، اس نے برآۃ اطفال کا فیصلہ صادر کر دیا۔ ثعلبہ اس کا مخالفت ہو گیا اور ایک نئے فرقے کی بنیاد رکھی جو ثعلبہ کے نام سے مشہور ہوا ہے۔

[الغیب نے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ بکثرت ان دو شعروں کو پڑھا کرتے تھے ۳۵۹ ج ۱۳
عطاء زی العرش خیر من عطاکم
عرش والے کی داد و ستہاری داد و ستہ سے بہتر ہے
انتم یکدر ما لقطون منکم ،
تم لوگ حکومت والے جو کچھ دیتے ہو اسکو گدلا کر
دیتے ہو۔
وسیبہ واسع یرجی وینظر ،
اس کا ابرکرم مراخ ہے جس امیدیں وابستہ ہیں اس کا انتظار کیا جائے
واللہ یعطی بلامنت ولا کدر
اور حق تعالیٰ دیتا ہے جس میں نہ احسان جتنا ہے
کی اذیت ہوتی ہے اور نہ کسی قسم کی کدورت اس میں]

ہوتی ہے]

تیسرے

الاباضیہ

اس فتنہ کے لوگ عبداللہ بن اباض کے پیرو تھے
خارجیوں میں سب سے زیادہ اعتدال پسند فرقہ یہی تھا فکر و نظر کے لحاظ سے کوئی خارجی فرقہ
اسلام سے اتنا قریب نہیں تھا جتنا اباضیہ، یہ لوگ تشدد و درانتہا پسندی سے الگ تھے
اقتدار و اعتدال ان کا شیوہ تھا۔

فرقہ اباضیہ کے عقائد حسب ذیل ہیں :-

- ۱۔ غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن، البتہ اگر یہ کفرانِ نعمت کے مرتکب ہوں تو
کافر ہو جائیں گے۔
- ۲۔ کسی غیر خارجی مسلمان کو دھوکے یا فتنہ سے قتل کرنا حرام ہے، البتہ اعلانِ نبیہ ان کی گردن
مار دینا جائز ہے
- ۳۔ دارالسلیمین کو دارتوحید سمجھا جائے گا، البتہ بادشاہ کا معسر دارالحرب کے
حکم میں ہوگا۔
- ۴۔ غیر خارجی مسلمان پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے جنگی ہتھیار، گھوڑوں
اور جانوروں، نیز ہر قسم کے سامانِ رسد کو اور ان چیزوں کو جو لڑائی
میں کام آتی ہیں، مالِ غنیمت میں شمار کیا جائے گا، البتہ سونے و چاندی کے

زلیورات وغیرہ مال غنیمت شمار نہ ہوں گے اور وہ مالکان کو واپس کر دیئے جائیں گے۔

۵۔ غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قابل قبول ہے۔

۶۔ غیر خارجی مسلمانوں سے نکاح اور شادی بیاہ کا سلسلہ جائز ہے۔

۷۔ غیر خارجی مسلمانوں کو وارث بنایا جاسکتا ہے، ان کی وراثت لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

اباضیہ کے ان نظریات و عقائد سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کی بہ نسبت یہ اعتدال کو پسند کرتے تھے اور اپنے مخالفین کے ساتھ رواداری اور عدل و انصاف کو ترجیح دیتے تھے، شاید اسی وجہ سے عالم اسلام کے بعض گوشوں میں یہ اب تک موجود ہیں۔

خارجی مذہب کی اساس انتہا پسندی اور غلو پر تھی۔ دین اور فہم دین کے معاملے میں بہت ہی انتہا پسند اور متشدد تھے، اسی چیز نے انہیں گمراہ کر دیا۔ یہ لوگ عام مسلمانوں کو بھی گمراہ کرنے کی کوشش میں لگے رہتے تھے، ان کی اس مخلصانہ گمراہی کے باعث ہی شاید علیؑ نے اپنے اصحاب کو وصیت کی تھی :-

”میرے بعد کسی خارجی سے لڑائی نہ کی جائے، کیونکہ جو تلاش حق کے لئے نکلا اور اسے نہ پاسکا وہ اس شخص کی طرح بہر حال نہیں ہے، جو باطل کی جستجو میں نکلا، اور اسے حاصل کر لیا۔“

علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ امویوں کو باطل کا جو یا اور ان کے مقابلہ میں خوارج کو حق کا متلاشی خیال کرتے تھے، انہوں نے حق کی تلاش میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پالیا۔

اس کے باوجود خوارج میں ایسے فرقے بھی موجود تھے جن کے مسلک کی

تائید کسی طرح بھی نہ کی جاسکتی تھی بلکہ تاویل کے بعد بھی اس مسلک کو کتاب الہی سے ہم آہنگ نہیں کیا جاسکتا۔

المیزان

- یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ کے پیرو تھے
- یزید بن ابی انیسہ پہلے پہل اباضی فرقے سے متعلق تھا۔ پھر اس فرقے سے الگ ہو گیا اور اپنا نیا گروہ بنالیا جس کا امام وہ خود بن بیٹھا
- اس فرقے کے خاص عقائد اور نقطہ بات حسب ذیل ہیں :-
- ۱۔ وہ وقت جلدی آنے والا ہے جب ایک عجمی رسول بھیجے گا۔
 - ۲۔ یہ عجمی رسول شریعت محمدی کا نسخ ہوگا۔
- عبد القاہر بغدادی اپنی کتاب میں اس فرقے کو خارج از اسلام قرار دیتا ہے :

خارجی فرقے (۷)

المیمونینہ

اس فرقے کے لوگ میمون العجزی کے پیروکار تھے۔

اس نے قرض کے معاملے میں اپنے امام عبدالکریم سے اختلاف کیا۔ جس کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور ایک نئے فرقے کی بنیاد ڈالی۔ جس نے میمونہ کا نام پایا۔

اس فرقے کے مخصوص عقائد و نظریات عجیب و غریب تھے جن کو اسلامی تعلیمات سے کوئی مناسبت نہ تھی۔ مثلاً :-

- ۱۔ اولاد کی لڑکیوں سے شادی جائز ہے۔
 - ۲۔ بھائیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا جاسکتا ہے۔
 - ۳۔ بہنوں کی لڑکیوں سے بیاہ ہو سکتا ہے۔
- ان افکار و آراء کے حق میں اس کی یہ دلیل تھی کہ مستہ آن نے ان محرمات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

فرقہ میمونہ کے لوگ سورۃ یوسف کو مستہ آن کی سورۃ نہیں جانتے تھے، وہ کہا کرتے تھے یہ سورۃ مستہ آن کی کس طرح ہو سکتی ہے جبکہ اس میں عشق و محبت کی داستان بیان کی گئی ہے، لہذا اس میں قرآن کا حصہ بننے کی صلاحیت ہی نہیں کہ اس کو مستہ آن کی سورۃ

مانا جائے ؟

اسی بد اعتقادی کا نتیجہ تھا کہ خدا نے اس کو غارت کر دیا اور آج اس کا کہیں نام و نشان نہیں ملتا۔ بغدادی نے اس فتنے کو بھی کافر قرار دیا ہے۔

[منصور نے ان سے یہ خواہش کی کہ کبھی کبھی آپ ہمارے پاس آجایا کیجئے ، امام صاحب نے جواب میں فرمایا :-

”یہ ذرا مشکل ہے کیونکہ آپ سے تہربت اور نزدیکی کا نتیجہ دیکھ چکا ہوں کہ آزمائش میں مبتلا ہو جاتا ہوں ، علاوہ اس کے اگر دل میں اس آرزو کو پالتا ہوں تو یقین مانتے کہ کسی وجہ سے اگر اپنے دربار میں میرے آنیکو آپ روکتی گے تو خواہ مخواہ کے غم میں مبتلا ہونا پڑے گا اور امیر المومنین ! سچ تو یہ ہے کہ آپ کے پاس میں دیکھ چکا ، ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس کی مجھے آرزو ہو ، باقی آپ کے پاس اس لئے آمد و رفت رکھنا کہ وارد گیر سے آپ کے محفوظ رہوں ، سو اس معاملہ میں میرا خیال یہ ہے کہ مجد اللہ میں کسی ایسے جرم میں مبتلا نہیں ہوں جس کی وجہ سے حکومت کی دھڑکڑ کا مجھے خوف ہو ،

امیر المومنین ! یہ واقعہ ہے کہ آپ کے پاس وہی لوگ وہی لوگ زیادہ آمد و رفت رکھتے ہیں جو ہر چیز سے بے نیاز ہو کر صرف آپ ہی کو اپنا سب کچھ سمجھ لیتے ہیں اور خدا کا شکر ہے جس نے آپ کو دوسروں سے بے نیاز کر دیا ہے پس مجھے معاف فرمایا جائے کہ ان لوگوں کی طرح درباری عہدے سے ممکن نہیں جن سے آپ کی بارگاہ بھری رہتی ہے۔“ ص ۲۹ ج ۱

—————

عہدِ امام ابو حنیفہ کے فقہ (۳)

المحب

ایک گمراہ اور گمراہ کن فقہ

اس فرقہ کا آغاز سیاسی طور پر ہوا لیکن
بعد میں یہ لوگ اصول دین کی بھی سیاست

میں خلط موط کرنے لگے۔ وقت کے افکار اسلامی کو جس مسئلہ نے سب سے زیادہ اپنی طرف متوجہ
کر رکھا تھا۔ انہوں نے اس میں حصہ لیا لیکن سبلی طور پر اور یہ مسئلہ تھا، گناہ کبیرہ کا ارتکاب جس

لے اور جہاد کے دو معنی ہیں ۱۔

ایک تائید جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان :

قَالُوا رَجِعْ دَاخَا

یعنی وہ کہنے لگے اسے اور اس کے بھائی کو مہلت دو، یعنی مہلت دینا، وقفہ دینا۔

دوسرا اعطاء الرجاء :

مرجیہ فرستہ پر پہلے معنی کا اطلاق کیا جائے تو درست ہوگا، کیونکہ وہ نیت و قصد
سے عمل کو موخر سمجھتے تھے۔

رہا دوسرا مطلب تو وہ ظاہر ہے کیونکہ وہ کہا کرتے تھے کہ ایمان کو معصیت ضرر نہیں پہنچتا
سکتی۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

پرخوار اور شیعہ اور معتزلہ برسرِ پیکار تھے۔ چونکہ اس مسئلہ کی ابتدا سیاسی طور پر ہوئی تھی لہذا ہم نے اسے سیاسی فرقہ شمار کیا ہے۔ وہ بیچ جس نے اس فرقہ کو شجر بار آور بنایا۔ عہدِ صحابہ یعنی حضرت عثمانؓ کے آخری دور میں نمودار ہوا کیونکہ حبیب حضرت عثمانؓ کی حاکمیت اور ان کے اعمال سے متعلق چھٹے گویش اور نکتہ چینی شروع ہوئی اور تمام اسلامی ممالک میں پوری وسعت کے ساتھ ان کی نشر و تشہیر ہوئی تو ان سرگرمیوں کا انجام قتل عثمانؓ کی صورت میں نکلا۔ آخر صحابہ کے ایک گروہ نے اس مسئلہ میں سکوت عمیق اختیار کیا اور حالات کی ناسازگار اور نامساعدت کے باوجود ان فقہوں میں شرکت سے انہوں نے کامل اجتناب کیا جو مسلمانوں کے لئے آفت جان بن گئے تھے۔ اپنے اس مسلک کی تائید میں انہوں نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تمسک کیا کہ آپؐ نے فرمایا :-

”عقرب فتنہ برپا ہوں گے۔ ان میں بیٹھ جانے والا چلنے والے سے بہتر ہو گا اور چلنے والا دوڑنے والے سے بہتر ہو گا۔ خبردار جب یہ فتنے نازل ہوں یا وقوع پذیر ہوں (اس وقت جس کے پاس اونٹ ہو وہ ان سے چمٹ رہے جس کے پاس بکریاں ہوں وہ اپنی بکریوں سے چمٹ جائے اور جس کے پاس زمین ہو وہ اپنی زمین سے چمٹ رہے۔ اس پر ایک آدمی نے عرض کیا :- یا رسول اللہ جس کے پاس نہ اونٹ ہوں نہ بکریاں اور نہ زمین وہ کیا کرے؟ آپؐ نے فرمایا :- وہ اپنی تلوار اٹھائے اور اسے پتھر پر کھینچ مارے، اس طرح اگر غلات

(الحقیقہ: حاشیہ صفحہ گذشتہ) جیسے کفر کو طاعت سے کچھ فائدہ نہیں ایک قول کے مطابق ارعاد کا مطلب کبار کے مرتکب پر نفاذِ حکم کو قیامت تک مؤخر کر دیتا ہے، لہذا دنیا میں اس پر کوئی حکم نہ لگایا جائے کہ وہ اہل جنت ہے یا اہل نار؟

اس طرح مرجیہ اور وعید یہ دو مقابل فرقے ہیں ایک قول یہ بھی ہے کہ :- مرجیہ وہ ہیں جو علیؓ کو پہلے سے چوتھے درجہ پر لے آتے ہیں۔ اسی تقسیم سے مرجیہ اور شیعہ دو مقابل فرقے بنوں گے۔ (الملل والنحل) للشہرستانی :

تبیہ

نجات پاسکے تو نجات پا جائے!

چنانچہ صحابہ نے حتی الامکان باہمی رزم آزمائی میں حصہ لینے سے پرہیز کیا اور باہم برسرِ جنگ فریقوں میں سے حق پر کون ہے اس رودکد میں نہ پڑے مثلاً سعد بن ابی وقاص ابو بکر راوی حدیث اور عبداللہ بن عمر ان بن حصین وغیرہ، ان صحابہ نے ان خانہ جنگیوں کے وقت "ارجاء" سے کام لیا یعنی ان کی حقیقت پر نہیں الجھے اور معاملہ خدا کو سونپ دیا۔

نودی ابن فتنوں اور مسائل سے متعلق لکھتے ہیں :-

صحابہؓ کے درمیان (یہ) واقعات مشتبہ تھے حتیٰ کہ صحابہ کی ایک جماعت سرگشتہ ہجرت رہ گئی اور اس نے دونوں گروہوں سے علیحدگی اختیار کر لی اور جنگ میں حصہ نہ لیا کہ انہیں کسی پہلو پر پورا یقین حاصل نہ تھا!

ابن عساکر نے اس سبب کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے :-

یہ وہ لوگ تھے جن پر امر واقعہ مشتبہ تھا، یہ جہاد میں گئے ہوئے تھے، جب یہ قتل عثمان کے بعد مدینہ واپس آئے تو صورت حال یہ تھی کہ جب گئے تھے تو متحد تھے، اختلاف کا کہیں نام و نشان نہ تھا، آئے تو یہ منظر دیکھا، کہنے لگے ہمارے جاتے وقت تم ایک تھے، کوئی اختلاف نہ تھا، اب واپس آئے تو تم مختلف اور باہم برسرِ جنگ ہو۔ تم میں سے بعض کہتے ہیں کہ عثمانؓ مظلوم شہید ہوئے اور یہ کہنے والے عادل ہیں اور اصحاب عثمانؓ میں سے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ علیؓ اولیٰ بالمحق ہیں، ان کے اصحاب بھی ثقہ ہیں۔ بات ہمارے لئے تصدیق طلب ہے، اس لئے ہم ان دونوں سے نہ کسی سے برأت ظاہر کرتے ہیں نہ لعنت کرتے ہیں اور نہ ان کے خلاف شہادت دیتے ہیں اور ہم ان دونوں کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے یوم قضا تک موخر کرتے ہیں تاکہ وہی ان کے درمیان فیصلہ کرے،

اس طرح جب مسلمانوں کے کئی فرقے بن گئے مرجیہ کا مسلک ادھر نہ ادھر :- تو شیعوں نے اہل بیت کی تائید اور حمایت

میں انتہائی افراط تعصب اور غلو کا مظاہرہ کیا۔ یہاں تک کہ انہوں نے بعض بڑے بڑے صحابہ پر بھی حملے کئے، ابو بکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ کی تکفیر کی کیونکہ انہوں نے علیؓ اور دونوں پہلے صحابہ کے درمیان ایسی ایسی عداوتیں فرض کر رکھی تھیں کہ جن کا وجود یا ان کے خیال میں

تھا۔ ایمان کے گروہ کے قصورات میں۔

اور خوارج نے جمہور مسلمین کی تکفیر کر کے ایک نئے نظریے کی بنیاد رکھ دی جس کا مسلمانوں کو پہلے علم نہ تھا یعنی ہر گناہ گار کافر ہے۔

ان سب پر بالا دولت امویہ تھی جو سمجھتی تھی کہ مسلمان اس کے پرچم تلے خواہ جبر و اکراہ یا بہ رضا و رغبت جمع رہنے پر مجبور ہیں خوشی سے ہو یا ناخوشی سے انہیں اطاعت کرنی ہی پڑے گی اور جو ان سے عداوت رکھے گا۔ رقت سے علیحدہ اور دین سے دور ہو جائے گا۔

جب یہ انقسام واقع ہوا تو مرجئہ نے کسی ایک فریق کا ساتھ دینے سے انکار کیا اور ان کا معاملہ موخر کر دیا اور اسے خدائے عالم الغیب کے سپرد کر دیا۔ وہ کسی سیاسی کشمکش میں حصہ لینا یا مداخلت کرنا نہیں چاہتے تھے۔ امویوں سے متعلق بھی برائی سے ذکر کرتا پسند نہ کرتے تھے، ان کے متعلق کہا کرتے تھے، جب یہ لوگ گواہی دیتے ہیں کہ اللہ ایک ہے اور محمد اس کے رسول ہیں، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے سچے رسول ہیں تو انہیں کافر یا مشرک کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ یہ مسلمان ہی کہلاتے ہیں گے۔ ہم ان کا معاملہ خدا کے یوم حساب تک موخر کرتے ہیں جو لوگوں کے دل کے بھید جانتا ہے اور اس کے ہاتھ میں سب محاسبہ ہے۔

مرجئہ کے مسلک میں تبدیلی :- پھر جب مرکب کبار سے متعلق بحث نے کافی زکات

ان پر غارت گری کرنے لگے اور جمہور مسلمین کے خلاف بکثرت رزم آرا ہونے لگے اور حکام کی تنگاہوں میں کانٹے کی طرح کھٹکنے لگے تو مرجئہ نے مرکب کبار کا معاملہ بھی اللہ کے سپرد کر دیا اور اس کے ارتکاب پر حکم عذاب کو موخر کر دیا جیسے دوسری باتوں میں بھی انہوں نے ارجاء کا مسلک اختیار کر رکھا تھا۔ پھر جب یہ اسلاف بنے اور ان کی جگہ اخلاف نے لی تو لوگوں نے انہیں بھی مرجئہ کہنا شروع کر دیا۔

مرکب کبار کے متعلق اخلاف کا موقف اسلاف کی طرح سلبی نہ تھا بلکہ ان کا فیصلہ یہ تھا۔ :-

”ایمان اقرار، تصدیق، اعتقاد اور معرفت کا نام ہے اور ایمان کے ساتھ ساتھ معصیت ضرر رساں نہیں، کیونکہ ایمان عمل سے علیحدہ ایک چیز ہے، بعض نے غلو اور شدت سے کام لیا ہے، اس لئے انہوں نے سمجھا کہ ایمان کا

تعلق تو بس صرف قلب سے ہے، اگر کوئی زبان سے کفر کا اعلان کرتا ہے، بتوں کی پرستش کرتا ہے یا یہود و نصاریٰ اور اہل صلیب و البستہ رہتا ہے اور دارالسلام میں رہ کر تشکیث کا اعلان کرتا ہے اور اسی حالت میں اسے موت آجاتی ہے پھر بھی وہ اللہ عزوجل کے ہاں کامل الایمان اور مومن ہے وہ خدا کا ولی اور جنتی ہے۔

بلکہ بعض تو یہاں تک کہنے لگے :-

”اگر کوئی شخص یہ کہے، میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے خنزیر حرام کیا ہے (لیکن میں نہیں جانتا کہ یہ بکری یا دوسرا جانور وہی خنزیر ہے جو اس نے حرام کیا ہے) تو وہ پھر بھی مومن ہوگا اور اگر کہے، ”کہ اللہ تعالیٰ نے کعبہ کا حج فرض قرار دیا ہے لیکن میں نہیں جانتا کہ کعبہ کہاں ہے؟ شاید وہ ہندوستان میں ہو؟ وہ مومن ہوگا مطلب یہ ہے کہ اعتقادات میں اس طرح کے اعتقادات ایمان سے ماوراء ہیں، یہ مطلب نہیں کہ وہ ان میں شک کر رہا ہے کیونکہ کوئی دانا و بینا شخص نہ خنزیر اور بکری کے فرق سے ناواقف ہو سکتا ہے نہ جہت کعبہ سے لاعلم اور خنزیر اور بکری کا فرق تو ایک مشاہدہ ہے۔“

اس رسوائے زمانہ مذہب میں حقائق ایمان اور اعمال کے ساتھ ساتھ ہر وہ بے ہودہ فساد انگیز کام پایا جاتا تھا جس سے ان کی خواہشات کی تکمیل ہوتی ہو۔ چنانچہ ایک گروہ نے ان باتوں کو شہرت دی اور اس مسلک کو اپنا طریقہ اور مذہب قرار دے لیا، حتیٰ کہ مفسدوں کی کثرت ہو گئی اور اسے اپنے گناہوں کا ذریعہ جیہ معصیت کا آلہ اور اپنے اغراض فاسدہ کے لئے پمروہ بنا لیا۔ اور بیشتر گمراہوں کے دلوں میں خواہشات نفسانیہ پیدا ہو گئیں۔ ابوالفسح اصفہانی روایت کرتا ہے کہ ایک شیعہ اور ایک مرجئی آپس میں جھگڑ پڑے انہوں نے طے کیا۔ جس سے سب سے پہلے ٹھیکڑ ہو جائے، وہی حکم مان لیا جائے گا۔

۱۔ الفرق فی الملل والنحل لابن حزم
۲۔ الملل والنحل للشہرستانی

چنانچہ ایک اہل حق دہرنا جائز بات جائز کرنے والا نفس پرست سے سب سے پہلے ملاقات ہوئی، دونوں اس سے دریافت کرنے لگے :-

”کون بہتر ہے؟ شیعہ یا مرجئیہ؟“ اس نے جواب دیا ”غیر اور پرکھا حصہ شیعہ ہے اور بیچے کا حصہ مرجئیہ ہے!“

امام زید کا مرجئیہ سے اظہار برأت :- چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مرجئیہ کا لفظ دو گروہوں میں بولا جاسکتا ہے :-

ایک وہ جو صحابہؓ کے اختلاف اور ان لوگوں کے اختلاف کے بارہ میں توقف کرتا تھا جو کہ صحابہؓ کے زمانہ سے متصل تھے اور یہ اموی و عباسی ۔
دوسرا وہ گروہ ہے جو سمجھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کفر کے سوا ہر گناہ بخش دے گا، اس لئے ایمان کے ساتھ ساتھ معصیت کچھ مضر نہیں، جیسے کفر کے ساتھ طاعت کچھ نفع نہیں دیتی ان فاسقوں نے اس طرح اپنے مذہب میں برائیوں کا پھاٹک کھول دیا، چنانچہ زید بن علی بن حسین نے ایسے لوگوں کے متعلق کہا ہے :-

”ہیں مرجئیہ سے برأت کرتا ہوں جنہوں نے فساق کو اللہ کے عفو کا لالچ دیا۔ اور اس گروہ کے لئے مرجئیہ کا لفظ ان یہود کیوں کی وجہ سے چل نکلا جو دوسروں پر سب و شتم کی موجب بنیں۔“

امام ابو حنیفہ کے خلاف پوریش :- اور معتزلہ ہر اس آدمی کو مرجئیہ کہہ دیتے تھے جو مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا۔ بلکہ کچھ عرصہ تک جہنم میں رہے گا، پھر خدا اسے معاف کر دے گا۔ اس اعتبار سے امام ابو حنیفہ اور صاحبین پر بھی مرجئیہ کے لفظ کا بعض لوگ اطلاق کرنے لگے۔ شہرستانی نے الملل والنحل میں لکھا ہے :-

”ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کو مرجئیہ السنۃ کہا جاتا تھا، اور اکثر اصحاب مقالات نے انہیں مرجئیہ کے طائفہ میں شمار کیا ہے۔ شاید اس کا سبب یہ ہے کہ وہ فرمایا کرتے : ”ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، جو وہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے، انہوں نے سمجھا کہ یہ عمل کو ایمان سے مؤخر کہ

رہے ہیں، اور کوئی شخص اس طرح کا فتویٰ کیسے دے سکتا ہے؟ ایک سبب اور بھی ہے، وہ یہ کہ امام صاحب قدریہ اور جبریہ کا رد کرتے رہتے تھے۔ یہ فرقی صدرِ اول میں ظاہر ہوئے تھے۔ اور معتزلہ ہر اس آدمی کو مرجئیہ کہہ دیتے، جو مسئلہ قدر میں ان سے اختلاف کرتا تھا۔ اسی طرح خوارج کا معاملہ ہے، پس لازمی بات ہے :-

کہ یہ لقب خوارج اور معتزلہ دونوں گروہوں نے ان کے خلاف استعمال کیا ہو

اس طرح ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے علاوہ ایک بڑی تعداد کو مرجئیہ میں شمار کر لیا گیا ہے مثلاً حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، سعید بن جبیر، طلق بن حبیب، عمرو بن مرة، محارب بن دثار، مقاتل بن سلیمان، حماد بن ابی سلمہ اور قذیفہ بن جعفر حالانکہ یہ سب آئمہ فقہ و حدیث ہیں، انہوں نے کبار کے مرتکبین کی تکفیر نہیں کی اور نہ ان کے ابدی جہنمی ہونے کا فتویٰ دیا۔

ساتھ ہی ساتھ اس زمانہ میں مرجئیہ اور

ثابت بن قسطنطین کا قصیدہ :- دوسرے فرقوں خصوصاً خوارج کے درمیان

مجالس مناظرہ بھی منعقد ہوا کرتی تھیں۔ ابو الفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی میں ذکر ہے کہ ثابت بن قسطنطین شراۃ اور مرجئیہ کی مجالس میں بیٹھا کرتا تھا جو خراسان میں جمع ہو کر مباحثہ کیا کرتے تھے، اس لئے یہ بھی مرجئیہ کی طرف مائل ہو گیا اور انہیں پسند کرنے لگا جب ایک مرتبہ یہ مجمع تھے تو اس نے ان کے سامنے ایک قصیدہ پڑھا جو اس نے ارجاء کے متعلق کہا تھا :-

اے ہند و محبوب، میں سمجھتا ہوں کہ زندگی ختم ہو چکی ہے

اور میں معاملہ کو پٹا ہوا اور فانی سمجھتا ہوں۔

میں اس دن سے بندھا ہوا ہوں جن تک ابھی نہیں پہنچا

ہاں اگر آج کا دن ہم داسں پر، قربان کر دیں۔

میں نے اپنے رب سے بیعت کی ہے اگر اسے میں نباہ سکوں۔

تو میری سیرت کے پاس وہ (ملائکہ) ہوں گے جو نیک بندوں کے پاس آیا کرتے ہیں
اسے ہند (محبوبہ) میری بات سن بیشک ہماری سیرت یہ ہے

کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔ اس کا کسی کو شریک نہیں بناتے

اگر معاملہ مشتبہ ہو تو ہم ارجا کرتے ہیں

اور جہاں ظلم اور عناد ہو وہاں ہم قول کی تصدیق کرتے ہیں

مسلمانوں نے اسلام کی تعلیم حاصل کی۔

اور مشرک اپنے دین میں منتشر و حیران پھر رہے ہیں۔

اور میں نہیں سمجھتا کہ کسی گناہ نے کسی آدمی.....

کو شرک تک پہنچا دیا جب کہ وہ رب بے نیاز (حمد) کی توحید کا قائل ہو۔

ہم خون نہیں بہاتے جب تک کہ ہمیں مجبور نہ کر دیا جائے،

بہاتے ہیں تو درست اور معقول سبب سے۔

جو دنیا میں اللہ سے ڈرتا رہے تو اس کے لئے یقیناً.....

ڈرنے کا اجر ہے، کل جبکہ حساب لیا جائے گا

اور اللہ جو فیصلہ فرمادے، اس کی تردید نہیں۔

اور جو وہ فیصلہ کر دیتا ہے۔ بھلا ہی ہوتا ہے

تمام خوارج اپنے اقوال میں برسر خطا ہیں

اگرچہ وہ اپنے قول میں اجتہاد سے کام کیوں نہ لیتے ہوں۔

رہے علیؓ اور عثمانؓ تو یہ دونوں.....

اللہ کے نیک۔ ہیں جس دن سے عبادت شروع کی انہوں نے شرک نہیں کیا۔

ان دونوں میں محبت تھی

اللہ علیؓ اور عثمانؓ دونوں کو عمل کا پھل دے گا۔

اور میں نہیں جانتا کہ کسی کے حق میں کیا وارو ہوا ہے

اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کے ساتھ کیا لائے گا.....

اور ہر بندہ عنقریب اللہ سے اکٹلا جا کر لے گا۔

الجبریہ

یہودیت، زرتشتیت اور مانویت سے ماخوذ افکار

مسئلہ جبر و قدر

مسلمانوں نے مسئلہ قدر اور اللہ تعالیٰ کی قدرت و ارادت کے ساتھ ساتھ انسان کے ارادے اور قدرت کے معاملہ پر، عہد صحابہ ہی سے غور و غوض شروع کر دیا تھا، لیکن عربی تہذیب کی سیادت اور فطرت کے مطابق لوگوں نے ان مسائل میں کچھ زیادہ عمیق دلچسپی نہیں لی۔ اور نہ اس کی گہرائیوں میں گئے، نہ ہی ان مباحث کو زیادہ اچھا لایا، اور نہ اسے ایک ایسا مسلک اور مذہب بنا لیا۔ جو ان پر حاوی اور مسلط ہو جاتا۔

لیکن جب عہد صحابہ اختتام پذیر ہونے لگا، اور بہت سے صحابہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور قدیم ادیان و مذاہب سے مسلمانوں کا میل جول اور اختلاط و ارتباط بڑھا، تو اس بحث نے جڑ پکڑنا شروع کی، اور اس مسئلہ سے متعلق اقوال پھیلنے لگے، اور اس طرح کے مسائل میں قدیم ادیان و مذاہب کے پیروؤں کی جو روش تھی مسلمان بھی اسی پر چل نکلے۔

ایک فرقہ جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں، یہ کہنے لگا کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے وہ جو کچھ بھی کرتا ہے اسے اس کی طرف منسوب کرنا غلط ہے۔

”گویا اس مذہب کی بنیاد یہ تھی کہ کسی فعل کی نسبت بندے سے نہیں کی جاسکتی۔ خدا سے کی جانی چاہئے، کیونکہ بندے میں کوئی طاقت نہیں، وہ اپنے افعال میں مجبور ہے اسے نہ قدرت حاصل ہے نہ ارادہ و اختیار۔ اللہ تعالیٰ اپنی مرضی

سے اس سے افعال کا صدور کراتا ہے، جیسے تمام جمادات میں افعال کا صدور کوآ
ہے، رہی بندے کی طرف اصناف افعال تو یہ مجازاً ہے، جیسے جمادات کی
طرف یہ نسبت اضافی ہے، مثلاً کہتے ہیں:-

درخت پھل لایا، پانی بہ پڑا، پتھر نے حرکت کی، سورج نکلا، اور غروب ہو گیا
آسمان پر بادل چھایا، اور بارش ہوئی، زمین سرسبز ہو گئی، اور اس نے فصل اگائی۔
تو گویا ثواب و عتاب جبر ہے، پس جب جبر ثابت ہو گیا۔ تو پابند و افعال کرنا بھی
جبری ہے! لے

ابن حزم نے اہل جبر کے خیالات کا نظریہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:-
”جبریہ جو دلیل پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فعال ہے۔ مخلوق
میں سے کوئی اس کا مشابہ نہیں۔ پس ضروری ہوا۔ کہ اس کے سوا کوئی فعال اور
کار فرما نہ ہو۔“ نیز وہ کہتے ہیں انسان کی طرف فعل کی اصناف اس طرح
ہے جیسے تم کہتے ہو: ”نزد مر گیا۔“ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے مارا ہے عمارت
کھڑی ہو گئی۔ حالانکہ اسے اللہ تعالیٰ نے کھڑا کیا ہے،!“

فروغ جبریہ کی تاریخ :-
سب سے پہلے یہ بات کس کے منہ سے نکلی، اور کس نے
عملاً اس فرقہ کی طرح ڈالی، مؤرخوں نے کافی کدو کاوش
کے بعد معلوم کیا کہ قطعیت کے ساتھ یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ سب سے پہلے کس نے یہ نظریہ پیش کیا۔
یہی سبب ہے کہ اس عقیدے کی تاریخ آغاز کا تعین دشوار ہے، اور یہ بھی معلوم کرنا ایک اصرع
ہے کہ یہ کس کے نطق و کلام کا کرشمہ ہے۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ اموی عہد کی ابتداء میں جبریہ
عقائد پھیلی چکے تھے، اور ان کی کثرت یہاں تک ہو گئی کہ بالآخر یہ ایک مستقل مذہب بن گیا۔
ہمارے سامنے دو بزرگوں کی کتابیں ہیں، یہ دونوں اصحاب افاصل عہد اموی کے ہیں، مرقضی نے
اپنی کتاب ”الامنیہ والامل“ میں ان کا ذکر کیا ہے،

ان دونوں میں سے ایک عبداللہ بن عباس ہیں یہ اہل شام کے جبریہ فرقہ سے خطاب کرتے
اور اسے ایسے جبریہ اقوال سے روکتے۔ فرمایا کرتے،

”اما بعد کیا تم لوگوں کو تقویٰ کا حکم دیتے ہو حالانکہ تمہاری وجہ سے منہقی
گمراہ ہوئے؟ تم لوگوں کو معصیت سے منع کرتے ہو۔ حالانکہ تمہاری وجہ سے
کئی معصیتیں ظاہر ہوئیں؟ اسے اینٹے ارباب جنگ و پیکار، اسے ظالموں کے
دوستو اور رفیقو، اسے مساجد فساق کے کار فرماؤ، اسے شیاطین کی کٹھ پتلیو۔ تم
خدا کے بزرگ و بڑے پر افتراء باندھتے ہو۔ اپنے جرائم اس پر عقوق پتے ہو۔ اور
ڈھٹائی سے اس سے منسوب کرتے ہو۔ کیا تم میں کوئی ایسا بھی ہے کہ جس کی
تلوار میان سے باہر ہو؟ اور وہ اللہ پر جھوٹی شہادت نہ دے رہا ہو؟ کیا
تم ہی وہ نہیں ہو جو اس عقیدہ باطل پر ایک دوسرے کے یار بنے ہوئے ہو۔
کیا اسی بدعتیہ کی پر تمہارا شیرازہ مجتمع نہیں ہے؟ اس بدعتیہ میں تمہارا حصہ
کٹا بڑا ہے، اور تمہاری شرکت کتنی زیادہ ہے، تم نے ان لوگوں سے پیمانہ دیا
باندھا ہے، جو خدا کے مال پر چھاپہ مارتے ہیں، جو اللہ کے مناروں کو منہدم کرتے
ہیں جو یتیموں کا مال چراتے اور اس میں خیانت کرتے ہیں، چنانچہ تم نے ناپاک
ترین مخلوق کو اللہ کا سب سے بڑا حق دیا۔ تم نے اہل حق کو رسوا کیا، حتیٰ کہ وہ
کمزور اور کم ہو گئے، تم نے اہل باطل کی مدد کی یہاں تک کہ وہ ترقی کر کے کثرت
میں ہو گئے۔ پس اللہ کی طرف جھکو اور توبہ کرو، اللہ اس کی توبہ قبول کرے گا۔“
اس رسالہ میں تفکیر جبریہ کی بہ الفاظ صریح مذمت موجود ہے۔ جیسا کہ فرماتے ہیں:
”تم سب اللہ تعالیٰ پر افتراء باندھنے والے ہو اپنے گناہوں کو اسی پر عقوق پتے ہو۔
اور ڈھٹائی سے اس کی طرف نسبت دیتے ہو!“

دو ہزار سالہ حضرت حسن بصری کا ہے، جو اہل بصیرہ کی ایک جماعت کو لکھا گیا ہے۔ وہ
فرماتے ہیں:

”جو اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر پر ایمان نہ لایا، اس نے یقیناً کفر کیا۔ اور جس نے
اپنا گناہ اللہ پر عقوق یا اس نے بلاشبہ کفر کیا۔ بے شک اللہ کی اطاعت اشکراً
دجبر سے نہیں ہوتی اور نہ شدت ضعف کے سبب اس کی تاخیر کی جاتی
ہے۔ کیونکہ مالک نے جب انہیں اختیار دیا۔ اور قادر نے جب انہیں
قدرت دی۔ تو اب اگر وہ اطاعت کریں گے تو وہ قطعاً ان کے اور ان کے

افعال کے مابین حائل نہ ہوگا۔ اور اگر معصیت کریں گے، تو اگر چاہے گا۔ تو ان
 کے لیے اور ان کے افعال میں حائل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ معصیت نہ کریں تو وہ
 اس پر انہیں مجبور نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ لوگوں پر اطاعت میں جبر کرے
 تو ثواب ساقط کر دے گا۔ اور اگر معاصی پر جبر کرے تو عذاب ساقط کر دے گا
 اور اگر انہیں جہالت و سہو سے تو یہ اس کی شان قدرت کے متافی ہے، البتہ اس کی
 مشیت ہے جو لوگوں سے پوشیدہ ہے پس اگر انہوں نے طاعات پر عمل کیا۔ تو
 یہ خدا کا ان پر احسان ہے کہ توفیق خیر دی، اور اگر معصیت پر چلے تو یہ خدا کے
 پاس ان کے خلاف حجت ہے! ۱۱

اس رسالہ میں جبر کی مکمل وضاحت موجود ہے۔

علی بن عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے۔ انہوں نے کہا۔

” میں اپنے والد کے پاس بیٹھا تھا، اچانک ایک آدمی آیا اور کہنے لگا۔

”اے ابن عباسؓ یہاں کچھ لوگ ہیں جو سمجھتے ہیں۔ کہ ہم جو کام کرتے

ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی جانب سے سرور ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان پر

معصیت میں جبر سے کام لیتا ہے! انہوں نے جواب دیا کہ اگر میں جانتا کہ یہاں

کوئی ایسا آدمی ہے، تو میں اس کی گردن پکڑتا، اور اسے خوب دباتا یہاں تک

کہ اس کی جان نکل جاتی۔ کبھی یہ نہ کہو۔ کہ اللہ تعالیٰ نے معصیت کے لئے جبر

کیا اور یہ بھی نہ کہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے اعمال میں جانتا کہ اس

صورت میں اسے جلدی ثابت کر دے گا! ۱۲

یہ تو معلوم ہو چکا۔ کہ جبر کا نظریہ

عہد صحابہؓ بلکہ خود نبی صلی اللہ

کیا جہمیہ عقائد یہودیت سے ماخوذ ہیں؟ ۱۳

علیہ وسلم کے عہد میں پیدا ہو چکا تھا۔ البتہ بعد کے زمانہ میں امتیاز حیثیت اختیار کر گیا۔

اور دین و مذہب بن گیا۔ اس کے حامی برابر اس کی دعوت دیتے رہے اور اس کی تدریس کرتے

رہے اور لوگوں کے سامنے اسے پیش کرتے رہے۔

خیال ہے کہ سب سے پہلے اس نظریہ کو ایک یہودی نے پیش کیا۔ بعض مسلمانوں نے اس سے سیکھا۔ اور پھر انہوں نے اس کی اشاعت کرنا شروع کر دی۔ کہتے ہیں کہ جعد بن ورمہم پہلا آدمی تھا جس نے شام کے ایک یہودی سے یہ "علم" حاصل کیا، پھر عمر گرجی کے ساتھ بصرہ کے لوگوں میں اس کی اشاعت کی، بعد میں جہم بن صفوان نے جعد سے یہ علم سیکھا۔ شرح العیون فی الکلام علی الجعد بن ورمہم میں مذکور ہے:

”جہم بن صفوان نے جعد سے جو سیکھا، وہ اقوال اس کے نام سے مشہور

ہو کر جہمیہ مشہور ہوئے۔“

ایک قول کے مطابق جعد نے اسے ابان بن سمعان سے اخذ کیا، اور

ابان نے طاوت بن اعصم یہودی سے لیا۔“

اس عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس عقیدہ کی ابتداء یہودیت سے ہوئی۔ اور اس کا آغاز صحابہؓ اور بنی علیؓ علیہ وسلم کے عہد میں ہو چکا تھا۔ لیکن اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ یہ محض یہودیت ہی کا تخم ہے، کیونکہ ایرانیوں کے ہاں اس سے پہلے اس طرح کے افکار پائے جاتے تھے، یہ وہ مباحث ہیں جو زراشتیوں اور مانیوں کے ہاں بکثرت ملتے ہیں۔ خراسان کے سوا یہ مذہب کہیں زیادہ کامیابی سے حاصل کر سکا۔ کیونکہ اس فرقے کا سرور جہم

اسے یہ لوگ جبر کے قائل ہیں۔ اٹھ کتاب المینہ والاطالی میں حسن سے روایت ہے کہ ایک ایرانی بنی علیؓ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا، اور کہنے لگا کہ میں ان ایرانیوں کو دیکھتا ہوں۔ کہ اپنی بیٹیوں اور بہنوں سے نکاح کرتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ جواب دیتے ہیں۔ یہ اللہ کی قضا و قدر ہے۔

بنی علیؓ علیہ وسلم نے فرمایا:

میری امت میں عنقریب وہ لوگ ہوں گے جو ایسی باتیں کریں گے۔

یہ لوگ میری امت کے نجوس ہیں۔ (لیکن یہ صحیح حدیث نہیں ہے، رتیں احمد جعفری)

اٹھ جہم بن صفوان خراسان میں ظاہر ہوا۔ یہ بنی راسب کے غلاموں میں سے تھا۔ یہ اس عقیدہ کی دعوت دیتا اور یہ بشریح بن حارث کا کاتب تھا، یہ ان کے ساتھ نصر بن سيار کے مقابلہ میں نکلا۔ مسلم بن اعوز مازنی نے بنی مویان کے آخری زمانہ میں اسے قتل کیا۔ نہاد وند میں اس کے اتباع باقی (یعنی حاشیہ) لکھے (صفر پر)

تھا، جس کے نام سے یہ عقیدہ موسوم ہوا۔ اور اسی کی طرف اس کی نسبت ہوئی۔ اسے خراسان اور اس کے مضافات کے علاوہ کہیں بھی دعوت کے لئے موزوں زمین نہ مل سکی، لہذا یہ فرقہ درحقیقت ایرانی یہودی فرقہ ہے، اور اس میں عربوں کا کچھ حصہ نہیں ہے۔

اس مسلک کے لوگ جہم بن صفوان سے منسوب جہم بن صفوان کے دوسرے آراء ہیں، کیونکہ وہی اس کا سب سے بڑا داعی اور مبلغ تھا۔

نیز جبر کی دعوت کے ساتھ ساتھ اور بھی اس کے آراء تھے جن کی وہ دعوت دیا کرتا تھا۔ ان میں سے چند یہ ہیں :

— (۱) اس کا خیال تھا کہ جنت و دوزخ فنا ہو جائیں گے، اور کوئی چیز ہمیشہ رہنے والی نہیں۔ اور قرآن میں خلود (ہمیشگی) کا جو ذکر ہے اس کا مطلب وہی قیام طویل ہے۔ اس کے بعد فنا ہے، مطلقاً بقا مراد نہیں۔

— (۲) اس کا خیال تھا کہ ایمان محض معرفت کا نام ہے۔ اور کفر جہل کو کہتے ہیں۔

— (۳) اور اس کا خیال تھا کہ اللہ کا علم اور کلام دونوں حادث ہیں۔

— (۴) اور اس نے اللہ کو شئی یا حی سے موصوف نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ میں اللہ کا وصف

ایسے الفاظ سے نہیں کرتا۔ کہ جن کا اطلاق حوادث پر جائز نہ ہو۔ نیز اس نے دیدار الہی کی بھی نفی کی ہے۔

اور خلق قرآن کے متعلق اپنے زعم کے مطابق یہ کہا کرتا کہ یہ کلام اللہ حادث ہے۔ قدیم نہیں۔ ان آراء میں ایک کثیر جماعت نے اس کا اتباع کر لیا۔ ان جس عقیدہ پر اس فرقہ کی بنیاد پڑی۔ شہرت ہوئی، جن عناصر سے یہ مخصوص ہو گیا وہ قول بالجبر کا مسئلہ تھا یعنی،

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) رہ گئے۔ حتیٰ کہ ابو منصور ماتریدی اور ابوالحسن اشعری کے مذاہب نے اس سارے علاقہ میں تمام اعتقادی مذاہب پر غلبہ حاصل کر لیا۔

لیکن جب اس خیال کے لوگ عہد رسالت میں بھی موجود تھے، جب ایرانیوں سے مسلمانوں کا اختلاط نہیں ہوا تھا، پھر اس عقیدہ کو صرف ایرانیہ سے منسوب کرنا کچھ درست نہیں معلوم ہوتا، یقیناً یہ یہودی کارفرما ہی تھے جو تخریب اسلام کے درپے تھے (دریں احمد جعفری)

• انسان کا خود نہ ارادہ ہے نہ فعل۔

ان مرغومات کی سلت و خلف نے زور شور سے تردید کی، اور اس مسلک کے بطلان میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا، اے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ عبداللہ بن عباسؓ۔ حسن بن علیؓ۔ علی بن ابی طالب اور عمر بن خطابؓ وغیرہ ان کے رد میں بہت کچھ فرما چکے ہیں۔ نیز کثرت سے مکتب مجاولات اس مذہب کے رد میں لکھی جا چکی ہیں۔

[امام صاحب نے قنادہ سے فرمایا۔

علم والوں کو چاہئے کہ جن باتوں میں لوگوں کو مبتلا ہونے کا امکان ہے ان کے حل کے لئے وہ پہلے سے آمادہ ہو جائیں واقع ہونے سے پہلے ان سے بچنے کی جو صورتیں ہیں ان کو سوچ لیا چاہئے اور خدا نخواستہ اگر واقع ہی ہو جائے تو اس کو کوئی ایسی چیز نہ ہونا چاہئے جس سے لوگ پہلے سے واقف نہ ہوں بلکہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان امور میں کسی کو مبتلا ہی ہونا پڑے تو شرعاً ابتلا کے وقت کیا کرنا چاہئے، اور مبتلا ہونے کے بعد شریعت نے اس سے خلاصی کی کیا صورت بتائی ہے؟ ص ۱۶ ج ۱ موفیٰ]

المعتزلہ

اسلامی فرقوں میں سب سے زیادہ کارگر فرقہ

اس فرقہ کا آغاز کیونکر ہوا؟

یہ فرقہ بنو امیہ کے عہد میں پھیلا پھولا لیکن ترقی عہد بنی عباس میں حاصل کی اور طویل عرصے تک اسلامی نظریات پر حاوی رہا۔

خلفاء راشدین اور بنی امیہ کے عہد میں عراق متعدد فرقوں کا مرکز رہا تھا جن کے مختلف سلسلے تھے، ان میں سے کچھ عراقی یعنی کلدانی خیالات کے مالک تھے، بعض فارس سے متاثر تھے اور بعض عیسائی تھے، کچھ یہودی اور کچھ عرب تھے۔ لیکن یہ سب مسلمان ہو گئے، انہوں نے مسلمان ہوجانے کے بعد بھی اسلام کو اس نظر سے دیکھا جو کئی نسلوں سے ورثہ ان کے پاس موجود تھی۔ یہ اس رنگ میں رنگ گئے اور اپنے جدید دین کی تکوین بھی اسی انداز سے کی۔

ان میں کچھ ایسے بھی تھے جنہوں نے اسلام کے آب خالص میں کسی طرح کا امتزاج نہیں کیا۔ لیکن ایسے بھی تھے جو خالص اسلامی افکار و آراء کے حامل بہر حال نہ تھے بلکہ شعوری یا غیر شعوری طور پر قدیم فکر و شعور کی طرف مائل تھے، چنانچہ غیر اختیاری طور پر پرانے خیالات سے متاثر ہو جاتے تھے، اگر اس غیر اختیاری اثر کو علم النفس کی اصطلاح میں بیان کیا جائے تو اس کا نام "عقل باطن" رکھا جاسکتا ہے۔

چنانچہ امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ کے عہد میں جب عراق کے اندر پرانے اور مردہ نظریات سامنے آنے لگے، ان میں پھر زندگی اور حرکت پیدا ہوئی اور کسی روک کے بغیر یہ منظر عام

پر آگے تو اختلاف فکر و نظر کے اس اندوہام میں شیعہ اور خوارج کے علاوہ ایک اور گروہ بھی ابھرا جسے معتزلہ کہتے ہیں۔

کیا معتزلہ علوی تحریک سے وابستہ تھے؟ :- اس فرقے کے وقت ظہور میں علماء مختلف الاراء ہیں۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ جب حسن معاویہ کے حق میں خلافت سے دست بردار ہو گئے تو اصحاب علی کی ایک جماعت سیاست سے کلیتہً الگ ہو گئی اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو گئیں۔

اس سلسلے میں ابوالحسین الطرائفی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں۔

”ان لوگوں نے اپنے آپ کو معتزلہ کے نام سے مشہور کیا اور اس کا سبب یہ تھا کہ جب حسن بن علی نے معاویہ کی بیعت کی اور ان کے حق میں خلافت سے دست بردار ہو گئے تو ان لوگوں نے حسن اور معاویہ دونوں سے علیحدگی اختیار کر لی۔ یہ لوگ اصحاب علی تھے اور اب ان کی سرگرمیاں صرف گھر اور مسجد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ یہ کہا کرتے تھے :-

”ہم تو صرف علم اور عبادت سے وابستہ رہتے ہیں۔“

علماء کا ایک اور بہت بڑا گروہ ان کے بارے میں کہتا ہے کہ واصل بن عطا المعتزلہ تھا جو حسن بصری کی بارگاہ علم میں نہایت پابندی سے اور مسلسل حاضری دیتا رہتا تھا، اس زمانے میں یہ سوال بہت زور سے اٹھا جس نے اپنے وقت کے افہام کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ ”آیا مرتکب گناہ کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں؟“ اس سلسلے میں واصل بن عطا نے حسن بصری سے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا :-

”میں سمجھتا ہوں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب بالکل مسلمان نہیں ہے۔ بلکہ وہ

کفر و اسلام کے بین بین ہے۔“

اس اختلاف کے بعد واصل بن عطا نے حسن بصری کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کر لی، اور اسی مسجد میں ایک علیحدہ مرکز قائم کر لیا، مندرجہ بالا تصریحات سے واضح ہو گیا کہ معتزلہ کا نام کیوں اور کیسے مشہور ہوا؟ -

مستشرقین معتزلہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں ؟ :- لیکن ایک دوسری جماعت اس سلسلے میں اپنا الگ نظریہ رکھتی ہے مستشرقین کا

ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ لوگ معتزلہ اس لئے کہلائے کہ یہ بہت پرہیزگار اور متقی تھے اور عوام ان کا سے، لہذا دنیا سے اور زندگی کی تمام آسائشوں سے الگ تھلگ رہتے تھے۔ خود معتزلہ کا لفظ بتاتا ہے کہ جو لوگ اس نام سے مشہور ہوئے وہ متقی اور پرہیزگار قسم کے تھے۔

لیکن مستشرقین کی دلیل کا آخری حصہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس گروہ میں ہر طرح کے لوگ تھے۔ نیک بھی اور گناہ گار بھی، فاسق و فاجر بھی اور ابرار بھی۔

معتزلہ کے اصول پنجگانہ :- ابو الحسن الحلیط اپنی کتاب میں معتزلہ پر پانچ اصولی روشنی ڈالتے ہیں :-

۱۔ جب تک کوئی شخص مندرجہ ذیل پانچ اصولوں سے اتفاق نہ رکھتا ہو تب تک معتزلی نہیں کہلا سکتا۔

— (۱) توحید، یعنی خدائے یکتا کا اعتقاد۔

— (۲) وعدے اور وعید پر کامل یقین اور اعتقاد

— (۳) کفر اور اسلام کی درمیانی منزل کا اعتراف و یقین۔

— (۴) عدل

— (۵) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

ان پانچ خصائل کا حامل معتزلی کہلائے گا۔

معتزلی عقائد کا احاطہ :- مندرجہ بالا سطور میں معتزلہ کے پانچوں جامع اصول بیان کر دیئے گئے ہیں۔ ان میں سے کسی

ایک اصل کا منکر بھی معتزلہ کی صف میں شامل نہ ہو سکے گا۔

اب ہم مختصر طور پر ان اصول پنجگانہ سے تعرض کریں گے۔ یعنی یہ بتائیں گے کہ معتزلہ

کے نزدیک ان میں سے ہر اصول کا مدعا اور مفہوم کیا ہے ؟ -

۱۔ توحید خالص۔

توحید فرقہ معتزلہ کا جوہر انچوڑ اور روح ہے۔

ابو الحسن اشعری توحید کے متعلق معتزلہ کے نظریات ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

• اللہ ایک ہے، اس کی کوئی مثال نہیں، وہ سننے اور دیکھنے والا ہے

لیکن نہ اس کا جسم ہے، اور نہ وہ دیکھ سکتا ہے، نہ اس کا بدن ہے نہ کوئی شکل

ہے، نہ اس کا خون ہے، نہ گوشت ہے، نہ وہ جوہر ہے نہ عرق ہے، نہ اس

کا کوئی رنگ ہے، نہ ذائقہ ہے، نہ اس کی کوئی خوشبو ہے، نہ اس کو چھوا جاسکتا

ہے، نہ اس میں گرمی ہے، نہ ٹھنڈک ہے، نہ خشکی ہے نہ تری ہے، نہ لمبا

ہے نہ چوڑا اور نہ ہی گہرا ہے۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ اختراق، نہ حرکت کرتا

ہے اور نہ سکون پذیر ہے، نہ وہ الگ اجزا رکھتا ہے، نہ ذی الباطن و اجزا

ہے، اس کے اعضا و جوارح بھی نہیں ہیں۔ نہ ہی جہات رکھتا ہے، نہ اس

کا کوئی دایاں ہے نہ بائیں ہے، نہ آگاہ ہے نہ بچھا ہے۔ وہ اوپر بھی نہیں، نیچے

بھی نہیں اور نہ ہی کسی مکان میں سما سکتا ہے، زمانہ اس پر حاوی نہیں ہو سکتا

نہ وہ جدا ہے نہ متصل ہے، نہ وہ اناکن میں حلول کرتا ہے۔ وہ ایسے اوصاف

سے مستصف نہیں ہے جو عام لوگوں میں پائے جاتے ہوں اور حادث و فانی ہوں

نہ اسے متنا ہی کہا جاسکتا ہے۔ وہ تاپا بھی نہیں جاسکتا، نہ اس کے بارے

میں ذباب فی الجہات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے، نہ ہی وہ محدود ہے۔ نہ اس

کا کوئی بیٹا ہے، نہ وہ کسی کا باپ ہے، نہ اقدار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں۔ نہ

پر دے اسے چھپا سکتے ہیں، جو اس اس کا اوداک نہیں کر سکتے اور لوگ اس کو

قیاس نہیں کر سکتے۔ وہ مخلوق سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہے، نہ اس پر

نزول آفات ہو سکتا ہے، نہ اس کو مصیبتیں اپنے گھیرے میں لے سکتیں ہیں۔

ہر وہ بات جو متصور ہو سکتی ہے، ہر وہ تصور جو ہم میں آ سکتا ہے، وہ اس کی

مشابہت سے ماوراء ہے، وہ اول ہے، سابق ہے، مقدم ہے، مخلوق سے

پہلے موجود ہے، وہ عالم ہے، قدرت والا ہے، حلی ہے، نہ آنکھ اس کو

دیکھ سکتی ہے، نہ بصارت اس کو پا سکتی ہے، احوام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے

۱۱ : ۴۸

لیس لمتثلہ
مشی و هو السميع البصير

سماعت اس کو سن نہیں سکتی۔ وہ عام مخلوقات کی طرح عالم، قادر اور حی نہیں ہے نہ وہ علما کی طرح قادر اور زندہ ہے، صرف وہی قدیم ہے، اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں، صرف وہی معبود ہے، اس کے علاوہ کوئی عبادت کے لائق نہیں، نہ اس کی حکومت میں کوئی شریک ہے، نہ اس کا کوئی وزیر و مشیر ہے۔ اس کی خواہش کی تکمیل میں کوئی اس کا مددگار نہیں ہے، اس نے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز (مثال سامنے رکھ کر) پیدا نہیں کی، کسی چیز کو پیدا کرنا نہ اس کے لئے سہل ہے نہ مشکل ہے، نہ اس کو کوئی نفع پہنچ سکتا ہے نہ نقصان پہنچ سکتا ہے۔ لذت اور مزے سے وہ بے پروا ہے، تکلیف و مصیبت سے نا آشنا ہے نہ صاحب غایت ہے، کہ اس کی کوئی انتہا ہو، اس پر فتاحی نہیں آ سکتی۔ نہ اس میں کوئی کمی ہے، نہ کوتاہی ہے، نہ بے بسی ہے نہ بے چارگی ہے، عورت کی ضرورت سے اس کی ذات بلند ہے، نہ اس کی کوئی بیوی ہے، نہ بیٹا، نہ لڑکی۔

مذکورہ اصول کے تحت معتزلہ کا یہ خیال بھی تھا۔

— (۱۱) قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کا نظارہ محال ہے، کیونکہ وہ چیز دیکھی جا سکتی ہے جس کا جسم ہو اور وہ جہات بھی رکھتی ہو۔

— (۱۲) کسی چیز کے صفات اس کے عین ذات ہیں ورنہ پھر تعدد و تعدد لازم آئے گا۔

— (۱۳) قرآن مخلوق ہے کیونکہ کلام کی صفت خدا کی صفت نہیں۔

۲۔ عدل۔

معتزلہ کے دوسرے اصول "عدل" کے متعلق مسعودی لکھتا ہے :-

اس کا مفہوم و مدعا یہ ہے کہ خدا شر کو پسند نہیں کرتا، نہ وہ لوگوں کے افعال کو پیدا کرتا ہے، لوگ جو کرتے ہیں یا جو نہیں کرتے وہ اس قوت کے سبب ہیں جو خدا نے ان کو دے رکھی ہے خدا اسی بات کا حکم دیتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔ اور اسی سے بدگنا ہے جو نا پسند کرتا ہے۔ ہر نیکی جس کا

لے مقامات الاسلام میں، للا شعری۔

وہ حکم کرتا ہے اس کے نزدیک مستحق ہے، ہر برائی بری ہے جس سے اس نے روکا ہے، وہ اپنے بندوں کو ان کی استطاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا نہ وہ ان سے ایسا کام لینا چاہتا ہے جس پر وہ قادر نہیں۔ بجز اس قدرت کے جو اللہ نے بندوں کو دے رکھی ہے کوئی قبض و بسط کی طاقت نہیں رکھتا، وہ ہر چیز کا مالک ہے جس سے جو چاہتا ہے لے لیتا ہے، اگر وہ چاہتا تو لوگوں کو اپنا مملکت بنا سکتا تھا، اگر اس کی خواہش ہوتی کوئی بھی گناہ کے قریب نہ جاتا بے شک وہ اس پر قادر تھا۔ لیکن اس نے ایسا نہیں کیا، اگر وہ ایسا کرتا تو بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی ہے۔

ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ معتزلہ جہمیہ کے اس عقیدے سے اختلاف کرتے ہیں کہ چونکہ بندہ اپنے فعل میں مختار نہیں ہے اس لئے اس کو ذمہ دار نہیں قرار دیا جاسکتا، اس لئے کہ اگر کسی کو اس کی مرضی کے خلاف کوئی کام کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس پر کوئی الزام نہیں آئے گا۔ اس طرح اگر وہ کسی کام کے نہ کرنے پر مجبور ہو تو وہ نافرمان کیسے ہوگا۔

اس بنا پر معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے، خدا خالق نہیں ہے۔

لیکن اس سے یہ دشواری پیش آتی کہ مجبزیہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ محسوس ہوتی لہذا انھوں نے کہا کہ یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کی اور ان کے لئے پیدا کی وہ دینے والا اور عنایت کرنے والا ہے اور اسے اس بات کی پوری قدرت ہے کہ جو کچھ اس نے دیا اور عطا کیا ہے اسے واپس لے لے یا چھین لے۔

۳۔ وعدہ اور وعید

وعدہ اور وعید کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ نیکی اور اچھائی کرنے والے پر

لے مسعودی کی کتاب میں معتزلہ سے جو یہ عقیدہ منسوب ہے کہ۔

”ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔“

وہ اس کی دلیل قرآن کی اس آیت سے لاتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے ”تمہیں جو بھلائی پہنچتی

ہے وہ خدا کی طرف سے ہے اور برائی تمہاری اپنی طرف سے۔“

لے مروج الذهب للمسعودی۔

ہر باتی کرے اور اسے اچھی جزا دے۔ جو برائی کرے اسے ویسا ہی بدلہ دے اور اس کو سزا دے۔
اور گناہ کبیرہ کے مرتکب جب تک تائب نہ ہو جائیں ان کی مغفرت نہیں ہو سکتی۔

۴۔ درمیان فی وجہ۔

معتزلہ کے اس قول کی تشریح شہرستانی نے یوں کی ہے:-

۱۔ واصل بن عطا کہتا تھا کہ ایمان خصال خیر سے عبارت ہے، جب یہ کسی میں
موجود ہو تو وہ مومن کہلاتے گا کہ یہ رسم مدح ہے، فاسق میں یہ خصال کبھی نہیں پائے
جاتے اس لئے وہ رسم مدح کا مستحق نہیں ہے لہذا وہ مومن بھی نہیں کہلاتے گا، لیکن
اسے مطلقاً کافر بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ کلمہ شہادت کا قائل ہے اور دوسرے
نامور خیر بھی اس میں پائے جاتے ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن اگر وہ
مرحائے دریاں حالی کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اور اس نے توبہ نہ کی ہو تو جہنم
میں جاتے گا اور ہمیشہ اس میں رہے گا۔ اس لئے کہ آخرت میں صرف دو قسم کے
لوگ ہوں گے۔ ایک جنت میں اور دوسرے دوزخ میں۔ البتہ اس کے ساتھ اتنی
رعایت برقی جاسے گی کہ اس پر عذاب کی سختی ذرا کم ہوگی اور کافروں سے وہ
ایک درجہ اوپر رہے گا۔

۲۔ معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف و نہی عن المنکر دینی باتوں

کا یہ اعتقاد ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا پورا مومن نہیں ہے، لیکن
اگر توبہ کرے اور کافروں سے اسے ممتاز کرنے کے لئے مسلم کہہ دیا جائے تو کوئی حرج بھی نہیں۔
ابن ابی الحدید کا شمار شیوخ معتزلہ میں ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں:-

۱۔ بلاشبہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا نہ مومن
ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ جائز ہے کہ یہ لفظ اس کے لئے استعمال
کر لیا جائے تاکہ ذمیوں اور بت پرستوں سے اسے امتیازی حیثیت حاصل ہو
لہذا لفظ مسلم کا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا کے لئے استعمال کرنا یہ معنی
نہیں رکھتا کہ وہ مستحق تحسین و تکریم اور تحسین و تکریم مستحق ہے۔

وشرح فی شرح النہج لابن الحدید

سے بدکنا، ان مومنین پر واجب ہے جو اسلام کی دعوت، مگر اچوں کی ہدایت اور بھٹکے ہوؤں کی اصلاح میں مصروف ہیں، ہر ممکن طور پر متعلقہ لوگ نپد و نصائح اور تقریر و بیان سے یہ فریضہ انجام دیں۔ جن کے پاس تکرار ہو وہ شمشیرِ ابدار سے اس فرض کو انجام دیں۔

عقائدِ میان کرتے وقت معتزلہ قضایا کے عقلی پر زیادہ بھروسہ کرتے تھے اور امورِ شرع کے علاوہ تمام مسائل کی عقل کی کسوٹی پر پرکھتے تھے جو بات عقل اعتبار سے قابل قبول ہوتی اسے اختیار کر لیتے جو نہ ہوتی اسے مسترد کر دیتے۔ اگر عبور دیکھا جاسے تو اس اسلوب فکر کے عوامل سب ذیل تھے۔

۱۔ (۱) یہ لوگ زیادہ تر عراق و فارس کے رہنے والے تھے اور یہ دونوں مقامات قدیم تہذیب (حضارت) کا مسکن تھے۔

۲۔ (۲) اس جماعت میں غیر عربی لوگ کافی تعداد میں شامل تھے مثلاً آزاد کردہ غلام وغیرہ۔

۳۔ (۳) مخالفین کا رد عقل کی بہ نسبت عقل سے زیادہ کیا جاسکتا ہے۔ کسی غیر مسلم سے بحث مباحثہ کرتے وقت قرآن و حدیث کو استدلال کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا تھی عقل ہی ایک ایسا معیار ہے جسے قبول کرنے پر فریقِ مخالف مجبور ہے۔

۴۔ (۴) قدیم فلسفیوں کے نظریات سے بھی کافی متاثر تھے، کیونکہ یہ یہودیوں اور عیسائیوں سے زیادہ میل ملاپ رکھتے تھے اور ان لوگوں نے فلسفیانہ نظریات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا تھا۔

عقلی قضایا پر بھروسے کا یہ نتیجہ نکلا کہ معتزلہ کسی چیز کا صلاح و اصلاح کا وجوب۔ کی خوبی یا اس کی برائی کا فیصلہ عقلی اعتبار سے کرتے تھے، وہ کہتے تھے:

عقلی لحاظ سے تمام اچھی چیزیں واضح ہیں اور واجب کی طرح قابل قبول ہیں۔ مثلاً عقلی اعتبار سے یہ بات واجب ہے کہ شوق و پیہنہ واسلہ کا شکر ادا کیا جائے، قبل اس کے کہ اس کا شکریہ ادا کرے جس کے متعلق سنا جاتے کہ واقعی وہ شکریہ کے قابل ہے۔ نیکی اور برائی، اچھے اور بُرے کی فاتی صفتیں ہیں۔

خدا کی طرف اصلاح و صلاح کی نسبت و معتزلہ کہتے ہیں کہ صلاح و اصلاح کا وجوب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ کیونکہ خدا سے نیکی کا پہلو رکھنے والی بات ہی سرزد ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ امر صالح ہی کرے گا، اور اس سے یہ بات ممکن نہیں کہ کسی غیر صالح امر کا ارتکاب اس سے ہو۔

[امام جب بیٹھے تو ان کے ارد گرد بیٹھ جاتے جن میں قاسم بن معن عاصیہ بن یزید داؤد طائی، زفر بن ہذیل اور اسی شہم کے لوگ ہوتے۔ اس کے بعد کسی مسئلہ کا ذکر چھیڑا جاتا پہلے امام کے تلامذہ اپنے اپنے معلومات کے لحاظ سے بحث کرتے اور خوب بحث کرتے یہاں تک کہ ان کی آواز بلند ہو جاتی۔ جب باتیں بہت بڑھ جاتیں تب آخر میں امام اپنی تقریر شروع کرتے، امام کی تقریریں وقت شروع ہوتی لوگ خاموش ہو جاتے اور جب مکہ امام تقریر فرماتے رہتے کوئی کچھ نہیں بولتا ص ۱۵ ج ۱۲ موقوف]

معجزہ کی طرف سے

اسلام کا دفاع دشمنوں کے مقابلے میں

غیر مسلم حلقے اسلام میں : حلقہ اسلام میں بے شمار غیر مسلم داخل ہوئے ، ان میں مجوسی ، صابئی ، عیسائی اور یہودی سب تھے ، ان مذاہب کے جو لوگ اسلام کے دائرہ میں آئے ، ان کے سربراہ اور پیشوا اپنے سابقہ ادیان و مذاہب کی تعلیمات سے پوری طرح بہرہ ور تھے ۔ یہ تعلیمات ان کے دگ و پے میں خون کی طرح گردش کرتی تھیں ۔ اسلام کے حلقہ بگوش ہو جانے کے بعد بھی یہ لوگ اپنے مذہب کی مدح سدا ہی کرتے رہتے تھے ، انہوں نے اسلام کو اسی نظر سے دیکھا اور سمجھا تھا ۔ حاکم وقت کے خوف سے بظاہر تو مسلمان بنے ہوئے تھے لیکن دراصل ان کے سینوں میں غیر اسلامی معتقدات چھپے ہوئے تھے ۔ یہ اپنے مخصوص نظریات کی تبلیغ بڑی حکمت عملی سے مسلمانوں میں کرتے تھے اور ان کے اسلامی خیالات میں شکوک و شبہات کے جراثیم پیدا کرتے رہتے تھے ۔ وہ ان کے افکار و عقائد کو بدلنے کی سرٹوڑ کوشش میں مصروف تھے ۔

رفتہ رفتہ یہ جراثیم موثر ہو گئے ، اور ایسے گروہ پیدا ہو گئے ، جو اگرچہ

بنی ہند اسلام کا لبادہ اوڑھے ہوئے تھے ، لیکن وہ اسلام کی بنیاد کو کھوکھلا کرنے کے درپے تھے ۔ مثلاً مجسمہ ، مشبہ اور زنا و غیرہ ۔

ان کے برعکس معتزلہ فہم و فراست کو ڈھال بنا کر سامنے آئے ، ان کے وہ پانچ اصول جن کا ذکر ہو چکا ہے ، دراصل انہی فرقوں کی ترویج کے لئے تھے ،

ان کا عقیدہ توحید حقیقت میں مجسمہ اور مشبہ کی رو میں تھا جو خدا کے جسم اور شکل کے قائل تھے

عدل کا اصول جہیمہ کی ترویج کرتا تھا ، یعنی جبر و اختیار کے سلسلے میں ایک واضح موقف ۔

”وعد اور وعید“ کا اصول مرجعہ کی رو میں تھا جس کی رو سے اچھائی کی جزا اور برائی کی سزا مقرر ہے ۔

خارج گناہ کبیرہ کے مرتکب کو بھی کاسہ قرار دیتے تھے ، خوارج نے ان کا رد ”منزول بین المنزلیتین“ سے کیا ۔

تخلیق مہمدی کے عہد خلافت
مقتنع خراسانی کا ظہور و منہرج
۱۔ میں مقتنع خراسانی نامی ایک شخص منظم عام پر آیا ۔ یہ تنازع ارواح کا قائل تھا ۔ اس نے بہت سے آدمیوں کو گمراہ کر کے اپنے ساتھ لایا ۔ یہ اور انہیں میں رہتا تھا ۔ مہمدی نے اس کا زور توڑنا چاہا اور اس سلسلے میں بڑی تکلیفیں برداشت کیں ، حیرت ہے کہ مقتنع کا دم ختم توڑنے کے لئے اس کو زنا و فحش سے ایک طرح کی مفاہمت کرنا پڑی تاکہ یہ لوگ کسی طور اس کو ختم کر دیں ۔ لیکن تلوار یہ نہیں کر سکتی کہ وہ نظریات کی گردن مار دے ، یا مذہب کو سہتے سمکھ کر دے معتزلہ ہی ایک ایسی جماعت تھی جس نے مردانہ وار اس فساد انگیز گمراہی کا مقابلہ کیا اور دلائل عقلی سے مسلح ہو کر ان کو پسپا کر دیا ۔ شک شبہ کے پردے چاک کر دیئے اور ان کی ضلالت و گمراہی عیاں کر دی ۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ آج اس مذہب کا نام و نشان تک موجود نہیں ہے ۔

معتزلہ اور خلفاء عباسیہ

سرکاری تائید کے باعث علمائے حق پر دوسرے

امویوں کے زمانہ میں معتزلہ نمودار ہوئے لیکن امویوں اور معتزلی :- سے انہیں کوئی زیادہ نقصان نہیں پہنچا۔ نہ اختلاوت نہ دغا ہوا، کیونکہ امویوں کے عہد تک اس گروہ کا عمل سے کوئی واسطہ نہ تھا، اس کی ساری سرگرمیاں نظریات تک محدود تھیں۔ حجت کو حجت سے توڑتے تھے، دلیل کا جواب دلیل سے دیتے تھے، قیاس صحیح سے امور و مسائل کا موازنہ کرتے تھے، ان کا صرف یہی کام تھا۔ سیاست سے انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ اگر تھا بھی تو بہت تھوڑا ان کے استدلالات صرف بیان تک محدود تھے، نیزہ و تلوار کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔ یہ دلائل کے اسلحہ سے مسلح تھے، شمشیر و سناں سے نہیں۔

ان کے پیر و کار ہر طبقہ میں ظاہر موجود ہے تھے۔ یہاں تک کہ امویوں کا شاہی خاندان بھی اس سے بچا ہوا تھا۔ کہتے ہیں کہ یزید بن عبد الملک معتزلی خیالات رکھتا تھا اور معتزلہ کے اصول پیچگانہ کا پورے طور پر قائل تھا۔

عباسیوں کی طرف سے معتزلہ کی حمایت : پھر جب محمد عباسی معتزلہ کے خلاف
طوفان پوری شدت کے ساتھ ابھرا تو ان خلفائے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ
صرف وہی کر سکتے ہیں۔ یہ زندیقوں کے لئے خواب آبدار اور محمدین کے لئے
بلائے ناگہانی ثابت ہوئے۔ یہاں تک کہ مامون کا عہد خلافت آگیا، اس نے
ان کو خوش آمدید کہا۔ انہیں مقرب بارگاہ بنایا۔ پھر جب اس نے دیکھا کہ فقہاء
اور معتزلہ کے درمیان اختلافات ہیں تو اس نے ان کے مابین مناظرے کرائے
تاکہ بالآخر کسی قطعی رائے تک پہنچا جاسکے، لیکن ہوا یہ کہ وہ معتزلہ سے
اس درجہ متاثر ہوا کہ خلق متدین کے مسئلہ میں علماء و محدثین کو معتزلہ
کا ہم خیال بنانے کے لئے اس نے حکومت کا سارا دبدبہ مصروف
کر دیا۔

لیکن کوئی طاقت بھی کسی نظریے یا
عقیدے جبر سے نہیں بدلا کرتے : مسلک کی چاہے کتنی پشت پناہ ہو
لوگوں کا عقیدہ نہیں بدل سکتی۔ پھر جب اسلام میں اکبریا فی الدین حرام ہے تو
اسلامی نقطہ نظر سے کس طرح جائز تھا کہ لوگوں پر ایک ایسا عقیدہ
مسلط کر دیا جائے جس کی مخالفت کسی طور نہ تھی۔

مامون نے پوری سعی کی کہ فقہائے خلق قرآن کا نظریہ تسلیم کر لیں، اور بعض
نے خوف یا لالچ سے یا تقیہ کر کے تسلیم کر بھی لیا۔ لیکن حقیقتہً دل سے انہوں
نے اس کو تسلیم نہیں کیا تھا۔ لیکن دوسرے لوگوں نے اپنے اعتقاد کے خلاف
کوئی بات قبول نہ کی۔ اس سلسلے میں قید و بند کے آلام و مصائب نہایت
پامروسی کے ساتھ برداشت کرتے رہے۔

یہ مسلک مامون کے عہد میں شروع ہوا تھا۔ باپ کی وصیت کے مطابق
مقتضی بھی اسی مسلک پر کاربند رہا اور ظلم و تعدی کا بازار گرم رکھا۔ پھر
والفقہ کا زمانہ آیا تو اس نے جو بھی کیا بلکہ اس نے ایک اور پیش قدمی
روایت باری تعالیٰ کے چہ چہ کر کے اس کا مسلک شروع کر دیا۔ یہ مسئلہ معتزلہ کا پیدا کردہ تھا
پھر جب تک بالحد مشابہ خلافت پر ممکن ہوا تو اس نے یہ سلسلہ ختم کر دیا اور لوگوں کو عقائد کے سلسلے میں پوری

معتزلہ کے خلاف محاذ جنگ

معتزلہ اپنے معاصرین کی نظر میں

فقہاء اور محدثین بالآخر معتزلہ کے خلاف ایک محاذ بنا کر میدان میں اتر آئے، اب کیفیت یہ تھی کہ وہ دو دشمنوں کے باہم گھڑے ہوئے تھے اور یہ دونوں طاقتور تھے، ایک طرف سے زیادہ اپنے ہمراہیوں سمیت حملہ آور تھے، دوسری طرف فقہاء و محدثین میدان میں کود پڑے، فقہاء کے منظرِ احوال و مبادلات کو بغور دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلہ پر ان کا حملہ کتنا زبردست تھا۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل علمِ کلام اور متکلمین کی نامت میں کافی آگے بڑھ چکے ہیں اس طرح معتزلہ بھی کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کرتے۔

سوال یہ ہے کہ جب معتزلہ اور فقہاء و محدثین کا نقطہ نظر اسلام کی نصرت تھا۔ پھر کیوں فقہاء و محدثین اس فرقے کو نصرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے؟ اور کیوں انہیں برداشت نہیں کرتے تھے؟ میرے خیال میں اس کے کئی وجوہ ہیں ان میں سے چند کا ذکر فریل میں کرتا ہوں :-

معتزلہ دین کو سمجھنے میں مختلف مصالح

۱۔ اس کا جس بحث و نظر عقل :- کے طریقہ سے مختلف راستہ پر چلتے تھے

مختلف مصالح کے نزدیک صرف قرآن ہی سے صفاتِ الہی کے تعارف و تعریف کا مواصلہ سکنا

سب سے اوزید کہ ان میں سے کس چیز پر عقیدے کی رو سے ایمان واجب ہے؟ وہ قرآن کے

علاوہ کسی دوسرے مصدر و ماخذ کو کوئی اہمیت نہ دیتے تھے اور نہ اس سے انہیں اطمینان ہوتا تھا۔
 عقائد کے سمجھنے کے لئے وہ صرف آیات قرآنی پر بھروسہ کرتے تھے۔ آیات بینات
 گنا کوئی سوال ہی نہ تھا لیکن جہاں آیات تشابہات آجاتی تھیں وہ لغوی کاخذ کی طرف
 رجوع کرتے تھے۔ پھر بھی اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی تو خاموشی اختیار کر لیتے تھے اور
 فتنے سے بچنے کے لئے ہر لب ہو جلتے تھے۔ مگر اسی کی طرف لائن نہ ہوتے تھے اور سپید
 راستے سے انحراف نہ کرتے تھے۔

عرب کے لئے یہی اسلوب موڈولی اور مناسب تھا کیونکہ یہ اُمتی لوگ تھے اور انہیں فلسفہ
 و منطق وغیرہ سے کوئی تعلق نہ تھا۔

لیکن معتزلہ نے اس راستے سے منحرف ہو کر ہر معاملے میں عقل کو راہبر بنایا اور اس کی
 رو سے بحث کی یہ چیز فقہاء کے لئے تکلیف دہ تھی۔ نہ وہ اس سے مانوس تھے نہ ہو سکتے تھے،
 چنانچہ زبان درازی پر اتر آئے اور نہایت سخت اور تاریبا کلمات استعمال کرنے لگے، حالانکہ
 معتزلہ کی اکثریت اس برتاؤ کی مستحق نہ تھی، جیسا کہ ایک مستشرق لکھتا ہے:-
 ”ہم نے معتزلہ کی کوئی ایسی آواز نہیں سنی جسے دین کا مخالف قرار دیا
 جاسکے۔“

۱۲: زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ
 ۱- مقابلے میں معتزلہ سینہ
 سپر ہو گئے۔ مجاہد اور عمار کہ ہر ہتھیار انہوں نے استعمال کیا۔ وہ حریف کو اسی کے اسلحہ سے لٹکارتے
 تھے۔ ان کو حریف کے دلفن بیچ سے لڑنے میں کمال حاصل تھا جس طرح اکھاڑے میں ایک پہلوان اپنے
 مقابل پر اسی کے داؤں بیچ سے حاوی ہوتا ہے اور اس کو چپت کرنے کے لئے خود اس کے آڑے
 ہوتے ہیں۔ اسی طرح استعمال کرتا ہے۔

چنانچہ زنادقہ کو نیچا دکھانے کے لئے معتزلہ نے ان کے علوم پڑھے، ان کا انداز استدلال
 اختیار کیا اور ان ہی کا انداز بحث استعمال کیا۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:-
 ”جو شخص دشمن کے ساتھ رہ کر مقابلہ کرتا ہے وہ ہر طرح چوکس رہنے کے
 باوجود اس سے مربوط ہوتا ہے اور لڑائی کے شرائط پر عمل کرتا رہتا
 ہے۔ دشمن کے تمام افعال اس کی نظر میں رہتے ہیں۔ اس رابطہ

الحاق کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طور وہ دشمن کے ہتھکنڈے اپنا لیا
ہے۔ بالکل ہی حال فتنہ و رائے کی جنگ کا ہے، یہاں بھی دونوں فریق
ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہونے کے باوجود ایک دوسرے کو متاثر کرتے
ہیں، کچھ لیتے ہیں، کچھ دیتے ہیں۔

چنانچہ بعض حنا بلہ کو شکایت ہے کہ ان کے گروہ کے کچھ لوگ محدثین سے نبرد آزما ہوئے
لیکن ان میں وہ حریف سے اس عہدہ متاثر ہوئے کہ اپنا دامن الحاد کے بعض پہلوؤں سے نہ
بچا سکے کہ تعویب کیلئے۔ اگر معتزلہ میں مجاہدہ باہمی کے سبب زنا و قتل اور غویہ کے کچھ مقتضات
شامل ہو گئے ہوں۔

۳۷۔ عقائد کی معرفت عقلی انداز میں :- دلائل سے کام لیتے تھے، نفس پر
بھروسہ نہ کرتے تھے۔ سوا اس صورت کے کہ موضوع بحث کوئی شرعی حکم ہو یا اس سے متعلق
ہو۔ باقی تمام امور میں وہ عقل کو ڈھال کے طور پر استعمال کرتے تھے اور اسی پر ان کا واسطہ
تھا۔ معتزلہ کے امام ابو الہذیل کہتے ہیں :-

”اہل جنت اور فرشتے وغیرہ غیر مختار ہیں کیونکہ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا انہیں
مکلف بھی کرتا، لہذا آخرت وار غیر ہے، وار تکلیف نہیں اور عقلی طور پر یہ بات
ثابت ہے کہ اختیار تکلیف کو مستلزم نہیں۔“

خیاط کہتے ہیں کہ ابو الہذیل نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع کر لیا
غرض اس قسم کے تھوڑے بہت تفکرات معتزلہ میں ضرور پائے جاتے ہیں جن سے مشتعل اور
بمبارفتہ فرشتے ہو کر فقہانے ان کے خلاف مذاکرہ کر دیا اور ان کے بارے میں نازیبا اور نامناسب کلمات
استعمال کرنے لگے، حالانکہ مناسب طریق کار یہ تھا کہ قابل اعتراض باتوں کی تردید کرتے اور ایسے
تقریر سے دور رہتے جو انہیں ظلم و تعدی کرنے والا سمجھاتا

:- دہم، مخالفین کے لئے سنت لب لہجہ :- معتزلہ جن لوگوں سے ہر سر بیگناہ ہوئے
 کا مقام بلند تھا اور جب ان کا ذکر کیا تو الفاظ بھی سخت استعمال کئے چنانچہ فقہ و حدیث کی
 شخصیتوں کے بارے میں جا حظ کا قول ہے :-

” محدثین اور عوام سر تا سر مقلد ہیں۔ عقلی دلائل کے مقابلے میں تقلید کو زیادہ
 پسند کرتے ہیں، حالانکہ قرآن اس سے روکتا ہے، باقی رہا ان کا یہ کہنا کہ پرہیزگار
 اور عابد و متقی لوگ ہمیں سے ہیں تو یہاں تک عبادت گزاری کا تعلق ہے خواجہ
 جیسے تلیل فرمے کہ لوگ ان کی ہماری جماعت کے عبادت گاہوں سے زیادہ
 ہیں۔“

یہ اور اس قسم کی اور بہت سی چیمبلی ہوئی باتیں ہیں جنہوں نے مسلمانوں کو معتزلہ سے متنفر
 کر دیا۔

:- (۵۱) خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں :- اور سر پرست تھے انہوں نے صرف
 قدر وافی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ لوگوں کو یہ مسلک قبول کرنے پر مجبور کیا اور فقہاء و محدثین تک
 کو معاف نہ کیا۔ ان پر ہر قسم کی سختیاں کیں، ان پر مصیبت کے ایسے پہاڑ ٹوڑے کہ دیکھنے والے
 لرزہ بر اذہم ہو گئے اور ان لوگوں سے ہمدردی کرنے لگے۔ وہ معتزلہ سے نفرت کرنے لگے جو فقہاء و
 محدثین کی اس مصیبت کا اصل سبب تھے، جبر و اکراہ اور ظلم و ستم کا یہ سلسلہ معتزلہ ہی کے ایمان اور
 اشارے سے شروع ہوا تھا گو ان میں ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان زیادتیوں کو بری نگاہ سے
 دیکھتے تھے اور فقہاء و محدثین جس مصیبت میں گرفتار تھے، اس پر انہیں افسوس تھا چنانچہ جا حظ لکھتا
 ہے :-

” ہم کسی ایسے شخص کو کاہنہ نہیں کہتے جس تکہ اپنی حجت نہ پہنچالیں، صرف
 انہی لوگوں کو امتیاز میں ڈالنا پسند کرتے ہیں جو اپنی تہمت ہوں لیکن کسی متہم کا
 ہم تجسس نہیں کرتے نہ کسی کو تلاش کر کے امتحان گاہ میں لاتے ہیں، نہ ان لوگوں

لے العقول الغفار من کرب الماحظ۔

کی پردہ دری کرنا چاہتے ہیں جو مشکوک ہوں اگر سب کی پردہ دری نہ کر دی جائے ،
تو سب سے زیادہ بدنام خود حاکم ہوگا

بہر حال خلفاء کی بے جا حمایت نے لوگوں کو معتزلہ سے متنفر کر دیا ، کیونکہ لوگ کہتے تھے کہ
اگر دلیل اور حجت میں کوئی قوت اور طاقت ہو تو بادشاہ کی مدد کی ضرورت ہے !

بہت سے محارین بھی اعتزالی کا جامہ پہن
۴۱: معتزلہ کی جماعت میں محمد بھی تھے :- کہ اس جماعت میں شامل ہو گئے تھے
اور اپنے نظریات کی نشر و اشاعت میں مصروف تھے اور اسلام کی بنیاد کھ کھلی کرنے کے ورے
تھے لیکن جب یہ لوگ سامنے آ گئے تو معتزلہ نے ان کو الگ کر دیا ، ابن الرومی انہی لوگوں
میں شمار ہوتے ہیں ۔ نیز ابو عیسیٰ الوارق احمد بن حنبل اور فضل بن حدادی بھی اسی جماعت سے متعلق
تھے ، ان تمام لوگوں نے اسلام میں بدعات پھیلائیں اور منکرات کو فروغ دیا ان میں سے کچھ ایسے
بھی تھے جو یہودیوں سے پیسہ لے کر مسلمانوں کے عقائد بگاڑ رہے تھے ، معتزلہ کو جب بھی ایسے
لوگوں کا علم ہوتا وہ ان سے کنارہ کش ہو جاتے اور ان کی عادات بد سے کوئی سروکار نہ رکھتے لیکن
اس کا کیا کیا جائے کہ بہت ، برأت سے زیادہ موثر ہوتی ہے ۔

تاریخ معتزلہ کے ادوار (۵)

فقہاء اور محدثین کی بلغار

معتزلہ کے افکار و عقاید پر

بڑی بے دردی سے فقہاء اور محدثین نے معتزلہ پر حملے کئے، نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ازاں سو رائدہ و ازلیں سو در ماندہ ہو گئے۔ امام محمد بن الحسن شیبانی نے فتویٰ دیا کہ اگر کسی معتزلی کی اقتدا میں کوئی نماز پڑھے گا تو اس کی یہ نماز باطل ہوگی اور دہرائی پڑے گی۔ ابو یوسف جو امام ابو حنیفہ کے وصیت راست تھے، انہوں نے معتزلہ کو زنا و مستہ میں شمار کیا اور فتویٰ دیا۔ امام مالک جیسے عظیم المرتبت فقیہ اور محدث معتزلہ کی گواہی متبول نہ کرتے تھے۔

معتزلہ کی مخالفت میں کسی حد تک خود ان کے طریق کار کے باعث فضا ایسی ہموار ہوئی کہ وہ فاسق، فاجر قرار دے دیئے گئے۔ بات یہ ہے کہ جب بغض و عناد کسی کے خلاف پیدا ہو جائے تو پھر راہ اعتدال اوجھل ہو جاتی ہے۔ پھر دشمن کے خلاف ہر ممکنہ استعمال کیا جاتا ہے اور حق و باطل کی پرغا نہیں کی جاتی۔ چنانچہ ہم بلا خوف تردد کہہ سکتے ہیں کہ اکثر معتزلہ سے الفحشاء نہیں کیا گیا اور یہ سب کچھ تعصب کی وجہ سے ہوا اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ عقل و

خود پر پردہ ڈال دیتا ہے۔

مستترکہ میں بہت سی خوبیاں تھیں :- فساد انگیزی کا موسم گردانا جاتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ بہت نیک تھے۔ اسلام کے لئے سب سے پہلے یہی جماعت سینہ سپر ہو کر میدان میں آئی واصل کے پروکار عالم اسلام میں پھیل گئے اور باطل پرستوں کے مقابلے پر چٹان کی طرح ٹوٹ گئے۔

عمر و ابن عبید کو زنا و شہ سے بڑے مشکل اور تکلیف دہ مقابلے کرنا پڑے، لیکن ایک لمحے کے لئے بھی ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی، وہ پوری طاقت و استقامت سے زنا و شہ کا مقابلہ کرتے رہے۔ عمر و ابن عبید اور بشار جن برا بہت گہرے دوست تھے لیکن جب عمر و کو معلوم ہوا کہ بشار میں زنا و شہ کے عقائد پائے جاتے ہیں تو انہیں اس وقت تک چین نہیں آیا جب تک بشار کو بغداد سے کھلا نہیں لایا اور جب تک زندہ رہے بشار نے بغداد کی شکل تک نہیں دیکھی۔

عمر و ابن عبید نہ صرف اسلام کے ایک سپاہی تھے بلکہ بہت بڑے متقی اور عابد و زاہد بھی تھے، جاحظ ان کے متعلق کہتا ہے :-

اے جب عمر و ابن عبید کا انتقال ہوا تو سب سے زیادہ اثر انگیز مرثیہ خلیفہ منصور نے کہا :-

اے وہ لوگو! جو سران میں نسب عمر و کی زیارت کو جاتے ہو، خدا تم پر اپنی بھرائی اور کرم نوازی کرے۔ وہاں ایک صاحب ایمان کی قبر ہے جو خدا ترس تھا، عابد و زاہد تھا اور ستیاں کا عاشق تھا۔

اور جب لوگ کسی بات میں جھگڑنے لگتے تھے :-

تو عمر و ہی واحد آدمی تھا جس کا قول دلائل کی رو سے قول فیصل ثابت ہوتا تھا۔

اور اگر یہ خانی دنیا کسی مرد صالح کو زندہ رکھ سکتی ہے،

تو بے شک وہ ہمارے لئے ابو عثمان عمر و کو باقی رکھے گی

عمر کی عبادت و ریاضت کا اعتراف ان کے تمام معاصرین کرتے ہیں، وہ ان کے خوف خدا، دینداری اور جوش ایمانی کا افسار کرتے ہیں اور ان کے اوصاف حمیدہ شاخوں ہیں

”نام فقہاء و محدثین کے مقابلے میں صرف عمر کی عبادت کافی ہے۔“
ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن ابی داؤد سے کہا :

”تم دوسرے لوگوں کو منصب فقہاء تفویض کرتے ہو لیکن میرے اصحاب و معتز (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے؟“
احمد بن ابی داؤد نے جواب دیا :

”یا امیر المؤمنین آپ کے اصحاب (معتزلہ) اسے مقبول ہی کب کرتے ہیں؟“
جعفر بن مبشر کو دیکھ لیجئے، ان کے پاس میں نے دس ہزار درہم بھیجے
لیکن انہوں نے لینے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود گیا اور انہوں نے بار بار طلب
کیا تو انہوں نے لینے سے انکار کر دیا۔
بالآخر میں بغیر اجازت اندر چلا گیا جب مجھے دیکھا تو تنواریے پیام کر کے کھڑے ہو گئے اور مجھ سے کہا :
”اب تیرا قتل میرے لئے جائز ہے۔“

آخر میں واپس آ گیا۔ بھلا ایسے آدمی کو قضا کا منصب کیسے سونپ
سکتا ہوں؟

لیکن انہی جعفر کے پاس جب ان کے اپنے آدمی صرف دو درہم لے گئے تو انہوں
نے بغیر حیل و حجت کے وہ مقبول کر لئے۔
ان سے سوال کیا گیا :

”آپ نے دو درہم تو لے لئے لیکن دس ہزار درہم قبول نہیں کئے، یہ کتنی حیرت
انگیز بات ہے۔“

جعفر نے جواب دیا :-

”جن لوگوں نے میرے پاس دس ہزار درہم بھیجے تھے، وہ مجھ سے
زیادہ اس رقم کے محتاج تھے۔ میرے لئے تو یہی دو درہم کافی
ہیں۔ اور کسی بغیر کسی سوال کے میری ضرورت پوری کر دی، اور ان
دو درہموں کی برکت دیکھو کہ ان کی وجہ سے میں ایسی رقم سے بے نیاز

ہو گیا جس کا بلال ہونا مشتبہ تھا :

ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے ، کہ
معتزلہ واقعی متقی اور پرہیزگار تھے

معتزلہ متقی اور پرہیزگار تھے :

اعتدال پسند تھے ، اور بہت کم ان میں ایسے تھے جو انعامی شیعہ کے مرتکب ہوں ۔

●● کتاب خیرات الحسان میں مذکور ہے :

انسان کی بڑائی پر ایک یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ لوگ اس کے بارے میں مختلف
اور متضاد رائیں رکھتے ہیں ، کیا تم علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں دیکھتے کہ ان کی وجہ سے دو گروہ
ملاکت کی منزل پر پہنچ گئے ، ایک وہ جو محبت میں غلو کرتے تھے ، دوسرے وہ جو بغض میں
انتہا کو پہنچے ہوئے تھے :

بالکل یہی بات پورے طور پر امام ابوحنیفہ کے بارے میں صادق آتی ہے ، ایک طرف تو
لوگوں نے انھیں انبیاء مرسلین کی صف میں لایٹھایا یہاں تک کہ دیا کہ تورات میں ان کی تبارت
وارد ہوئی ہے ، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لے کر ان کا ذکر فرمایا ہے ، اور انھیں
سراج امت قرار دیا ہے ، دوسری طرف وہ لوگ تھے جنہوں نے ان پر زندقہ کا الزام لگایا ،
جادو استوار سے منحرف ہونے کی بہمت عائد کی ، افساد دین کا ملزم بھڑایا ۔ ترک سنت کا
جرم بتایا ، یہاں تک کہا کہ ان کے فتوے بغیر دلیل اور محبت کے ہوتے ہیں ، یہ لوگ طعن و اعتراض
میں حد نقد سے تجاوز کر گئے ۔ انھوں نے ان کے افکار و آرا کا غور و خوض اور تفحص کے ساتھ مطالعہ
نہیں کیا ، انھوں نے ان کے دین ، ان کی شخصیت ، اور ان کے ایمان تک پر الزام تراشی سے
گریز نہیں کیا ۔ ●●

معترکہ اور علم کلام

مناظرات معترکہ کا ذکر و بیان

و مقابل حریت سے معترکہ نے مناظر سے اور مجاہدوں سے جو طرز اختیار کیا اور جن دلائل کو وہ پیش کیا کرتے تھے، یہی چیزیں علم کلام بن گئیں۔ یہ مقابل کرنے والے خواہ مجاہدوں یا بہت پرست یا دانشور یا اہل اہل یا فقہاء و محدثین وغیرہ، کم و بیش تین سو سال تک اپنی اسلام مناظرات و مجاہدات کے اس محو کے گرد سرگشت رہے۔ امر کی جھڑپیں ہیں دنیا کے قصور ہیں اور علم کی بارگاہ علم میں برابر مناظر سے جوستے رہے۔ اختلافات معتقدات و نظریات کا چکر چلتا رہا۔ سننے سننے نہ رہے امداد مہیا ہوتے رہے اور اسلامی تفکرات کو تیار کرتے رہے۔ غور و فکر اور لیٹان کے کچھ مثاہر بھی دکھائی دیتے جہتے ہیں۔

معترکہ کا اسلوب چاروں دیرکار چہرہ منسوب باقیارات کا حامل تھا اگرچہ وہ ایک منفرد حیثیت رکھتا تھا لیکن اہل دین سے پیدا ہونے والا۔ معترکہ کا طریق استنباط تہجد امت کے مقتداست اسقاط سے جداگانہ تھا۔ چار خصوصیات یہ ہیں۔

۱۔ اصل حجتیں اس کے چہرہ نہ کہ نام۔
یہ لوگ بغیر دلائل قاطعہ کے کسی درستہ کی تقلید نہ کرتے تھے۔ یہ لوگ دلائل کا احترام کرتے تھے، بڑے بڑے ناموں سے مرعوب نہیں ہوتے تھے۔ وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ ایک درستہ کی تقلید بھی نہیں کرتے تھے ایمان کا ہر آدمی باصول میں رہتا تھا اور حق دار تھا اور شاید اس سے بہت سے معتقد فرستے ہو گئے۔
یہ لوگ معترکہ کے بہت سے تھے لیکن ان میں سے چند لوگ کیا جاتا ہے۔

(۱) واصلیہ (۲) خلیفہ (۳) نقشبندیہ (۴) حاکمیت (۵) بشریہ (۶) معرکۃ (۷) مذہبیہ
(۸) تلمیذ (۹) پشامیہ (۱۰) حافظیہ (۱۱) خیالیہ (۱۲) حیاتیہ

۲۰۰ - کیا معتزلہ حدیث سے حجّت لاسکتے تھے ؟ - کے سلسلے میں
یہ لوگ عقل پر بھروسہ کرتے تھے۔ آیات متآئدہ سے پورا پورا استفادہ کرتے تھے اور
اس راہِ حق سے حتیٰ الوسع نہیں ہٹتے تھے۔ لیکن معرفتِ حدیث میں یہ لوگ کم رتبہ
تھے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ نہ تو یہ حدیث سے دلیل لاسکتے تھے اور نہ ہی نظریات کے
ثبوت میں اسی سے استفادہ کرتے تھے۔

۲۰۱ - علوم غیر سے کسبِ فیض : - زبان میں منتقل ہو چکے تھے، ان
سے بھی انہوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا بلکہ خود بھی ان میں حصّہ لیا، دشمن کو
پہچاننے میں اور اپنی بات کو موثر بنانے میں ان علوم سے جو مدد ملتی تھی، انہوں

- ۱۔ یہ واصل بن عطاء کے اصحاب تھے۔
- ۲۔ ابو ہریرہ غلاف کے اصحاب
- ۳۔ نظام کے متبع
- ۴۔ احمد بن حنبل کے پیرو
- ۵۔ بشر بن المعتمر کے اصحاب
- ۶۔ معمر بن عمار سلمی کے اصحاب
- ۷۔ شام - جس کی کنیت ابو موسیٰ تھی اور لقب خزاز - کے پیرو
- ۸۔ ثمامہ بن اشرس النخعی کے حلقہِ بغوش
- ۹۔ بشام ابن عمرو القوطی کے متبع
- ۱۰۔ حافظ کے پیرو
- ۱۱۔ ابو الحسین الحنفیہ کے اصحاب
- ۱۲۔ جہانی کے اتباع

انہوں نے اس سے دریغ نہ کیا اور مباحثے کے دوران دشمن سے نہرو آزما ہوئے ، اور ان کو بچا دکھایا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر وہ مسلمان ان میں شامل ہو گیا ، جس نے کسی اجنبی ثقافت کو عربی سے ہم آہنگ پاکر اسے مقبول کر لیا تھا ، کیونکہ ان کے نزدیک معتزلہ کے نظریات و خیالات اسلامی روح ، فکری پاکیزگی ، فلسفیانہ وقت نظری اور معیار عقل کے جامع تھے ، کیونکہ معتزلہ میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو عالی رتبہ انشا پرانہ ، بلند پایہ عالم ، ماہر فلسفی اور صاحب عقل و فہم تھے ۔

نصاحت و بلاغت

۳: دوم ، فصاحت و بلاغت اور کلام : — اور نہ وہ کلام معتزلہ کا حصہ تھا ۔ ان میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی ، جو زبردست خطیب تھے ۔ مناظرے اور مجادلے کے ماہر تھے ۔ دشمن کو بدحواس کرنے کے ہتھیاروں سے آگاہ تھے ، اور حریف کو چت کرنا ان کے بائیں ہاتھ کا کھیل تھا ۔

مثلاً واصل بن عطا کو دیکھ لیجئے ۔ یہ معتزلہ میں بلند آہنگ خطیب تھے ، ان کی خطابت دل کی گہرائیوں میں اتر جاتی تھی اور حاضر جوابی و بدیہ گوئی میں تو ان کا کوئی جواب نہ تھا ۔

نظام بھی شیوخ معتزلہ میں شمار ہوتے تھے ۔ یہ نہایت ذہین اور نکستہ ریس تھے ، ان کی زبان میں تلوار سے نہر باد تیزی تھی ۔ یہ بہت بڑے انشا پرداز اور اپنے وقت کے عظیم شاعر تھے ۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ عجیب و غریب اور ہنسہ گیر شخصیت کا مالک تھا اس کے بارے میں ثابت بن قسرة نامی ایک صاحبی لکھتا ہے

ابو عثمان جاحظ کیا کچھ نہ تھا ۔ وہ مسلمانوں میں بلندیایہ خطیب تھا ۔

متقدمین اور متأخرین کا سردار تھا ۔ فصاحت و بلاغت کے میدان میں جہاں کو پیچھے چھوڑ جاتا تھا

میدان مناظرہ میں نظام کو چت کر دیتا ۔ وہ شیخ اللہود تھا ، لسان العرب تھا ، اس کے قلم

سے جو کلمات نکلے وہ گلستان ادب کے گلہائے رنگ و رنگ بن گئے اگر کسی نے اس کے مقابلے

کی جرأت کی تو ذلیل ہوا ، اس کو چھیڑا تو مشکل میں مبتلا ہو گیا ۔

معتزلہ کو کن کن جماعتوں سے برسرِ چار رہنا پڑا

معتزلہ کو جن جماعتوں اور طائفوں سے برسرِ جنگ رہنا پڑا وہ یہ ہیں:

۱۔ روافض، جہمیہ اور اہل اہواء،

۲۔ فقہاء اور محدثین۔

۳۔ کفار، زنادقہ وغیرہ۔

اب ہم الگ الگ عقائد کے ماتحت ان کی معتزلہ آرمیوں کا ذکر کرتے ہیں، پھر فقہاء اور محدثین سے زہم آرمیوں کا تذکرہ کریں گے۔

کفار اور اہل اہواء سے معتزلہ کا عیساولہ میں زنادقہ اور گمراہ عناصر بہت زور پکڑ گئے۔ کبھی یہ درپردہ ریشہ دوانیاں کرتے اور کبھی علی الاعلان۔ ایسا بھی ہوا کہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر ان لوگوں نے اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کی، یہ مسلمانوں کے جسم میں گمراہی کا زہر بکھیر رہے تھے لیکن اس جلا کی سے کہ پتا بھی نہ چلتا تھا، معتزلہ نے سینہ سپر ہو کر ان لوگوں کا مقابلہ کیا اور ہر میدان میں انہیں شکست دی، واصل نے اپنے اصحاب کے بچھڑا گوارا کیا لیکن زنادقہ سے مقابلہ کے لئے قریہ قریہ گھوما۔ اس نے مافوقیت کے رو میں ایک کتاب بھی لکھی، اسکے بعد اسکے اصحاب نے اس کا زہر میں پوری پوری دھسچالی کے مناظر کا انداز فکر و رائے پر مشبنی تمام مطالعے کی کثرت سے ان لوگوں کو طلاقِ لسان اور قناعت بیان بخش دی، اور ان

میں حریف کو قائل کرنے کی قوت پیدا کر دی، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ دشمن اسلام معتزلہ کو دیکھتے ہی سرانداختہ ہو کر میدان چھوڑ دیتے، ایسے حریف بھی بہت تھے جو ڈٹ کر مقابلہ کرتے لیکن بالآخر شکست سے دوچار ہو کر ہار والی لیتے، صرف ابو ہریرہؓ غلاف نے تین ہزار محسوس اور ثنویہ کو مشرف باسلام کیا اور یہ اس کی قوت استدلال کا نتیجہ تھا۔

معتزلہ کا انداز بحث اور قوت بیان دیکھنے کے لئے ایک واقعہ ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

• مانی کے پیروں کا عقیدہ تھا کہ صدق اور کذب دو چیزیں ہیں۔ صدق خیر ہے اور یہ فور سے پیدا ہوا اور کذب شر ہے اور اسے ظلمت نے پیدا کیا۔ ایک مناظرے کے دوران ابراہیم نظام نے سوال کیا:

”یہ بتاؤ کہ جب کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟“

مانویہ نے جواب دیا:

”ظلمت۔“

نظام نے دریافت کیا:

• اگر وہ جھوٹ بولنے کے بعد نادم ہو اور یہ اعتراف کرے کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ یہ لفظ ”میں نے جھوٹ بولا“ کہنے والا کون ہے؟“

اس سوال پر مافیہ آئیں باتیں شائیں کرنے لگے اور کوئی جواب انہیں نہ سوجھا۔ اس پر نظام نے کہا:

• اگر تمہارے خیال میں یہ فور سے جس نے کہا ”میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا“ تو یہ کذب ہے حالانکہ فور سے کذب صادر نہیں ہو سکتا، چونکہ فور خیر ہے لہذا فور سے صدور شر ثابت ہوگا اور اس طرح تمہارا قول باطل ہو جائے گا۔ اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ تو اس نے سچ کہا اور صدق خیر ہے، لہذا ظلمت بیک وقت صدق و کذب کی حامل ہوتی، حالانکہ تمہارے نزدیک شر اور خیر دو الگ الگ چیزیں ہیں۔“

مذکورہ واقعہ معتزلہ کے طریق جہل و سپکار کی اچھی طرح وضاحت کرتا ہے، وہ لوگ ہر فرقے سے اس کے اصول سامنے رکھ کر مقابلہ کرتے تھے، چاہے وہ رافضی ہوں یا کوئی اور۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس مناظرے اور خصوصیت کے باوجود جب ان میں اور معتزلہ کی ملاقات ہوتی تھی تو ایک دوسرے سے بڑے اخلاق و تپاک سے ملتے تھے اور یہی علماء کی سیرت ہونی چاہئے، ان کی یہ وسعت قلب مخالفین اسلام تک سے محبت کا برتاؤ کرتی ہے جس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں صراطِ مستقیم بخشا ہے۔

معتزلہ کا مجاہدہ فقہاء و محدثین سے :- نفسیات کے ماہرین کا خیال ہے کہ دو مختلف فرقوں میں ہم عقیدہ ہونے کے باوجود اختلاف پیدا ہو جائے تو زیادہ شدید اور سنگین ہوتا ہے۔

معتزلہ اور محدثین کے درمیان اسی نوعیت کا اختلاف تھا اور شاید اس وجہ سے اس میں اس درجہ شدت تھی۔ اگرچہ یہ ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتے تھے لیکن اس کے باوجود ان میں جو اختلاف اور نزاع تھا۔ اس کی نوعیت نہایت سنگین اور تکلیف دہ تھی۔

فقہاء اور معتزلہ کا اختلاف عقلی اور استدلالی تھا۔ دین اسلام کے طریق فکر میں یہ لوگ الگ الگ راستوں پر جاوہ پیمائی کرتے تھے۔

فقہاء و محدثین اسلام کو قرآن و سنت کے ذریعے سمجھنے کے عادی تھے۔ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے فہم نصوص اور صحیح اور غیر صحیح کے لئے وہ اسی کو قابل عمل سمجھتے تھے، اس کے علاوہ کسی دوسرے راستے سے اسلام کی معرفت کو وہ گمراہی سے تعبیر کرتے تھے، ان کے برعکس معتزلہ عقائد کے اثبات میں عقلی دلائل ضروری خیال کرتے تھے، بشرطیکہ کسی دینی نص سے ٹکراتے نہ ہوں اور اس کی تائید کرتے ہوں، لہذا یہ لوگ منطق اور فلسفے سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے تھے اور عقائد اسلامیہ کے ثبوت کا فریضہ انجام دیتے تھے، فقہاء و محدثین نص کی منزل سے آگے قدم رکھنا گمراہی سمجھتے تھے، وہ کہتے تھے کہ عقل فریب کا رہے، دھوکا باز ہے اور گمراہ کن ہے۔ بہشت سے جزئیات میں فقہاء و معتزلہ کے درمیان اختلاف آراء موجود تھا۔ لیکن یہ بات

ہر حال میں کہ فریقین ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ البتہ ایک دوسرے کے خلاف بدعت کا فتویٰ ضرور دیتے تھے۔

گزشتہ صفحات میں فقہاء و محدثین کی عقلیت کا جو ذکر کیا گیا ہے وہی درحقیقت جہاں و پیکار کا سبب تھی۔ خلقِ قرآن کے سلسلے میں ان حضرات کے محاریبات دیکھنے تو معلوم ہوگا کہ معتزلہ اندھا دھند دلائل عقلیہ کے تعاقب میں بھاگے جا رہے ہیں۔ تشریحِ باری تعالیٰ کی دھن ان پر سوار ہے اور وہ اسی میں منہمک ہیں، اس کے برعکس فقہاء و محدثین کے حزم و احتیاط پر نظر ڈالنے کہ جوابات قرآن و سنت سے ثابت نہیں ہوتی اسے بلا تاویل روک دیتے ہیں۔

ان محاریبات سے یہ بات بھی صاف ہوگئی کہ عقل و ذہن کی کشمکش کے اس دور میں جمہور امت نے ہمیشہ علماء و محدثین کے موقف کی تائید کی اور ان کا ساتھ دیا۔

جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے بنی عباس کا دور حکومت صحیح معنوں میں جہاں و پیکار کا زمانہ تھا، جہاں بیانی، طلاقِ لسانی اور فصاحت و بلاغت کا جو مظاہرہ اس زمانے میں ہوا، اس کی نظیر کبھی نہیں ملتی اور یہ ماننا پڑے گا کہ فکر و رائے کے اس دور میں معتزلہ ہی مرد میدان ثابت ہوئے۔

مناظرات کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ امراء کی راحت کا ہوں میں، مساجد میں اور ہر موزوں مقام پر مناظرے کا سیدان تیار ہو جاتا تھا۔

لیکن یہ مناظرے جس کثرت سے ہوئے اس لحاظ سے ان کی تفصیل نہیں ملتی، شاید اس کی وجہ معتزلہ کا ابتلا تھا جو متوکل باللہ کے زمانے میں رونما ہوا۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ جمہورِ مسلمین ان کے خلاف تھے لہذا کثرت سے معتزلہ کے اثرات ضائع ہو گئے یا کر دے گئے۔ اگرچہ ان کے مناظرے کی بہت تھوڑی سی تفصیل اوراقِ تاریخ میں محفوظ رہ گئی ہے یہ کسی پھر بھی ان کی قوت استدلال اور زور بیان کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ واقعی یہ لوگ مرد میدان تھے۔

حصہ دوم

امام ابو حنیفہؒ

امام صاحب کے افکار و آراء اور ان کی فقہی

امام ابو حنیفہ کی فقہ

ان کا انداز و اسلوب اور منہاج تفکیک

کتاب کے اس حصہ دوم میں ہم دو امور پر بحث کریں گے۔
 ۱: سیاسی اور اعتقادی مسائل میں امام صاحب کے مخصوص افکار و
 آراء جن میں ان کے عہد کے علما کا ایک گروہ کثیر الجہا اور مصروف اور
 مشغول رہا۔

۲: امام صاحب کی فقہ :-
 پہلا امر امام صاحب کی اس رائے پر مشتمل ہے، جو وہ خلافت کے بارے میں رکھتے تھے
 یعنی یہ کہ :-

۱: خلیفہ کون ہو سکتا ہے ؟

۲: خلافت کے شرائط کیا ہیں ؟

۳: بیعت کی اساس و بنیاد کیا ہے ؟

اس ضمن میں مسئلہ ایمان اور مرتکب معصیت کے بارے میں امام صاحب کی
 رائے کا بھی ہم ذکر کریں گے۔ نیز افعال انسانی اور ان افعال کے قدر و قضا کے ماتحت ہونے
 میں ان کا مسلک کیا تھا ؟

اس سلسلہ بحث میں علم کلام بھی زیر بحث آئے گا۔ نیز یہ بھی کہ مسئلہ
قدر سے اس کا کیا تعلق تھا؟ یہ مسئلہ امام صاحب کے عہد میں غیر معمولی طور پر معروف اور
موضوع بحث بنا ہوا تھا۔

پھر ہم امام صاحب کے ان آراء کا ذکر کریں گے جو اجتہاد علمی اور خلقی گوشوں سے
تعلق رکھتے ہیں۔
پہلے ہم سیاسی افکار کو لیتے ہیں :-

امام ابو حنیفہ کے سیاسی افکار

امام صاحب کے نزدیک خلیفہ کا انتخاب عوامی رائے پر منحصر تھا

امام صاحب اور آل علیؑ

امام صاحب کے احوال و سوانح کے ذیل میں ہم نے جو واقعات پیش کئے ہیں ان سے دو باتیں واضح طور پر نظر کے سامنے آ جاتی ہیں :

(۱) یہ کہ امام صاحب حضرت قاضی زہراؑ کے بطن سے جو اولاد علیؑ تھی، اسی سے غیر معمولی محبت رکھتے تھے، اس رجحان اور شیفگی کے باعث انہوں نے طرح طرح کی اذیتیں برداشت کیں، بلکہ کہنا چاہئے، مرتد شہادت حاصل کرتے کرتے بچے۔

(۲) یہ کہ علیؑ طور پر انہوں نے اولاد علیؑ کی صحبت میں کسی بغاوت اور خروج میں حصہ نہیں لیا۔ امام اس سے کہ یہ خروج عہد بنو امیہ میں واقع ہوا ہو یا عہد بنو عباس میں انہوں نے صرف اس پر اکتفا کیا کہ مجلس دس میں اہل بیت کی معادنت کا پرچار کریں اور اگر کوئی فتویٰ پوچھے تو اسے شرکت پر اکسائیں اور ابھاریں جیسا کہ حسن بن محبوب کا واقعہ ہے۔ اس سلسلہ میں وہ ایک مفتی کی حد سے قدم اُگے نہیں بڑھاتے تھے، جو اپنے عنبر کے مطابق بلا خوف و ہمت لائے اور بے اندیشہ عقوبت و اذیت فتویٰ دیتا ہے۔

اس بنا پر یہ کہنا بالکل بجا ہے امام صاحب کے اندر تشیع کا میلان موجود تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ وہ کس حد تک شیعیت کی جانب مائل تھے اور کس فرقے سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے تھے؟ اسی حقیقت کی ہم یہاں گرہ کشائی کرنا چاہتے ہیں۔

امام صاحب اور فضائل صحابہ :- امام صاحب کا تشلیح اس حد تک بڑھا ہوا نہیں تھا کہ وہ فضائل صحابہ اور ان کے ذیلی درجات سے صرف نظر کر لیتے بلکہ آل علیؑ کے پر جوش حامی ہو سکے باوجود حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کو حضرت علیؓ پر مقدم رکھتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ کے تقویٰ و فضائل حمیدہ کے تو اس قدر مداح تھے کہ سخاوت اور کاروبار میں ان کی پیروی کی کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابو بکرؓ کی طرح کوفہ میں ان کی بزاری کی دکان کھلی پھر حضرت ابو بکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ کو مانتے تھے۔

مگر حضرت علیؓ پر حضرت عثمانؓ کی تقدیم کے قائل نہیں تھے۔ چنانچہ حافظ عبد الباقی المتقاع میں لکھتے ہیں :-

”امام صاحب ابو بکرؓ اور عمرؓ کی فضیلت کے قائل تھے اور حضرت علیؓ اور عثمانؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں سے عقیدت کا اظہار کرتے تھے۔“

امام صاحب کے صاحبزادے حماد بیان کرتے ہیں کہ والد صاحب فرمایا کرتے تھے :-

”حضرت عثمانؓ سے حضرت علیؓ زیادہ محبوب ہیں۔“

امام باقرؑ سے امام صاحبؑ کی ملاقات

مگر باوجود حضرت علیؑ سے محبت کے امام صاحب حضرت عثمانؓ کو برا نہیں سمجھتے تھے بلکہ جب کبھی حضرت عثمانؓ کا ذکر آتا تو ان کے لئے دعائے رحمت کرتے بلکہ ان کے حلقہٴ درس کے بعض حاضرین بیان کرتے ہیں کہ کوفہ میں امام صاحب کے سوا کوئی شخص بھی حضرت عثمانؓ کے لئے دعائے رحمت کرتے ہوئے نہیں سنا گیا۔

خلاصہ بحث یہ کہ امام صاحب سلف میں سے کسی پر طعن و دشنام روا نہیں رکھتے تھے بلکہ انہوں نے تو کبھی کسی کو برا نہیں کہا۔ چنانچہ جب مکہ میں عطاء بن ابی رباحؓ سے ملاقات ہوئی اور عطاءؓ نے کہا :-

”تم ان لوگوں میں سے ہو جنہوں نے دین اسلام میں گروہ بندیاں پیدا کر لی ہیں اور کئی فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں لہذا پہلے یہ بتاؤ کہ تمہارا تعلق کس گروہ سے ہے۔“

اس پر امام صاحب نے جواب دیا :-

”میرا تعلق ان لوگوں سے ہے جو سلف صالح پر زبان طعن دراز نہیں کرتے قضا و قدر پر ایمان رکھتے ہیں اور ارتکاب گناہ کبیرہ کی بنا پر کسی کے لئے کفر کا فتویٰ نہیں صادر کرتے“

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب ابو بکرؓ اور عمرؓ کے متعلق شیعیان آل بیت کی زبان کو کلی طور پر پاک و صاف دیکھنا چاہتے تھے کی اپنے المناقب میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب نے فرمایا :-
میں مدینہ آیا اور وہاں ابو جعفر محمد بن علیؓ سے ملاقات کی تو انہوں نے مجھ سے فرمایا ”براہم عراقی، ہمدانی مجلس میں مست بیٹھے“ لیکن میں بیٹھ گیا اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو صلاحیت بخشے — فرمائیے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے متعلق جناب کا کیا خیال ہے تو انہوں نے فرمایا ”اللہ تعالیٰ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ پر رحم فرمائے“۔ اس پر میں نے عرض کیا کہ عراقی تو سمجھتے ہیں کہ آپ ان سے براعت کا اظہار کرتے ہیں اس پر امام ابو جعفر محمد بن علیؓ نے فرمایا، ”معاذ اللہ! کعبہ کے پروردگار کی قسم وہ جھوٹ کہتے ہیں تمہیں معلوم ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنی بیٹی ام کلثومؓ حضرت عمرؓ بن الخطاب کے عقد میں دے رکھی تھی اور خدا تم سے سمجھے! کیا تم جانتے ہو کہ ام کلثوم کون تھیں؟ یہ وہ خاتون تھیں جن کی دادی حضرت خدیجہ الکبریٰ تھیں جنہیں جنت کی عورتوں پر سرداری کا شرف حاصل ہے اور ان کے جدا بچہ جناب رسالت مآب خاتم النبیینؐ تھے اور والدہ حضرت سیدہ فاطمہؓ تھیں اور ان کے بھائی حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ تھے جو جو انان جنت کے سردار ہونگے اور ان کے والد حضرت علیؓ تھے جنہیں اسلام میں بہت بڑا مرتبہ حاصل ہے۔ اگر حضرت عمرؓ اس نکاح کے اہل نہ ہوتے تو حضرت علیؓ کبھی بھی ان سے نکاح نہ کرتے!“

یہ سن کر میں نے عرض کیا، ”کتنا اچھا ہو اگر جناب اہل کوفہ کو ایک خط لکھ کر اپنی جانب سے اس کی تصدیق کر دیں تو انہوں نے فرمایا،

”اہل کوفہ خطوط کو کب مانتے ہیں تم اپنے ہی کو دیکھ لو کہ میں نے تم سے کہا کہ ہمارے پاس مت بیٹھو مگر تم زبردستی بیٹھ گئے ہو، پھر باقی اہل کوفہ سے یہ توقع فضولی ہے کہ وہ ہمارے خطوط پر عمل کریں گے۔“

امام محمد الباقرؓ شیعہ امامیہ کے امام تھے ان کی اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب

شیعہ آل بیت کو ان الائنٹوں سے پاک دیکھنا چاہتے تھے جن سے ان کے دامن آلودہ تھے۔ ان کے دامن پر سب سے بد نما و ہعبہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی شان میں گستاخی کا تھا اور یہی وہ چیز تھی جو حضرت امام صاحب کے دل میں ہر وقت کانٹے کی طرح چبھتی رہتی تھی۔

چنانچہ امام صاحب کا عقیدہ تھا کہ حضرت علیؓ اپنی تمام اڑائیوں میں حق پر تھے اور اس سلسلہ میں وہ حضرت علیؓ کے مخالفین کے متعلق کسی قسم کی تاویل کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے اور صاف طور پر فرمایا کرتے تھے کہ حضرت علیؓ سے جو بھی جنگیں لڑی گئی ہیں ان میں حضرت علیؓ حق پر تھے۔ اسی طرح حضرت علیؓ، طلحہ اور زبیرؓ کے معاملہ میں فرماتے۔

”بلاشبہ حضرت علیؓ امیر المومنین تھے۔ انہوں نے حضرت طلحہ اور زبیرؓ سے صرف اس لئے جنگ کی تھی کہ انہوں نے بیعت کرنے کے بعد ان کی مخالفت شروع کر دی تھی“ اور امام صاحب سے جب جنگ جمل کے متعلق استفسار کیا گیا تو انہوں نے فرمایا۔

”اس میں حضرت علیؓ نے حق و عدل کا ساتھ دیا اور اہل بغاوت سے جنگ کی حقیقت کو وہ سب سے بہتر جانتے تھے۔“

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب نہایت جرات کے ساتھ حق بات کا اعلان کر دیتے تھے مگر حضرت علیؓ کے مخالفین کو دشنام و طعن سے یاد نہیں کیا کرتے تھے اور نہ ان کے حق میں کسی قسم کی تاویل کا سہارا لیتے تھے۔

اموی خلافت کو امام صاحب جائز نہیں سمجھتے تھے۔ امام صاحب کی رائے ان صحابہ کے متعلق یہ تھی جنہوں نے حضرت علیؓ کی مخالفت کی تو وہ اموی خلافت کو کب تسلیم کر سکتے تھے چنانچہ ہم بلا تردید کہہ سکتے ہیں کہ وہ ان کی خلافت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تھے۔ مگر جو اموی خلفاء ان کے دور سے پہلے گزر چکے تھے ان کے متعلق ہم دلائل منطقی سے یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ وہ ان کی خلافت کو بھی صحیح نہیں مانتے تھے۔

اس استنباط منطقی سے قطع نظر ہم امام صاحب کے قول و عمل کو سامنے رکھتے ہیں تو بلاشبہ یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ وہ بنو امیہ کی خلافت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تھے چنانچہ جب زید بن علیؓ نے ہشام بن عبدالملک کے خلاف خروج کیا اور امام صاحب سے زیدؓ کا ساتھ دینے کے متعلق

فتویٰ پوچھا گیا تو انہوں نے امام زید بن علیؑ کی حمایت کرتے ہوئے فرمایا۔

”ان کا خروج ویسا ہی ہے جیسا جنگ بدر میں آنحضرت کا خروج تھا۔“

یہی نہیں زید کے لشکر کو مالی امداد بھی دی مگر انہیں زید کے حامیوں پر پورا بھروسہ نہیں تھا۔ اسی لئے از خود ان کے ساتھ میدان جہاد میں جانے سے یہ کہہ کر معذرت کر دی کہ:-

”اگر مجھے یقین ہوتا کہ لوگ ان کا ساتھ نہیں چھوڑیں گے اور ثابت قدم رہیں گے تو میں ضرور ان کے ساتھ جہاد کے لئے جاتا کیونکہ ان کی امامت برحق ہے۔“

ان کے بعد جب عباسی خلفاء نے بھی اپنے دور حکومت میں آل علیؑ کے ساتھ اچھا سلوک نہ کیا اور حکومت کے ساتھ آل بیت کی مخالفت شروع ہوئی تو خلفاء عباسی کے مقابلہ میں بھی امام صاحب نے وہی موقف اختیار کیا جو اموی خلفاء کے مقابلہ میں اختیار کیا تھا۔

چنانچہ جب ابراہیم نے منصور کے خلاف بغاوت کی تو امام صاحب نے ابراہیم کی حمایت کی اور بعض سپہ سالاران لشکر نے جب ابراہیم کے ساتھ جنگ کے بارے میں فتویٰ پوچھا تو امام صاحب نے اس جنگ میں عدم شرکت کا فتویٰ دیا اور جو لوگ ابراہیم کے ساتھ خروج کے بارے میں فتویٰ پوچھتے انہیں ترغیب دیتے کہ ان کا ساتھ دینا چنانچہ کی اپنے المناقب میں لکھتے ہیں:-

”ابراہیم بن سوید کہتے ہیں کہ امام صاحب میری عزت کرتے تھے چنانچہ جب ابراہیم بن عبد اللہ بن حسن نے خروج کیا تو میں نے امام صاحب سے فتویٰ پوچھا کہ ایک شخص فریضہ حج ادا کر چکا ہے اور اب وہ دوبارہ حج کرنا چاہتا ہے تو فرمائیے کہ اس صورت میں اس شخص (ابراہیم) کے ساتھ شریک ہو کر جہاد کرنا بہتر ہے یا حج؟ تو اس کے جواب میں امام صاحب نے فرمایا:-

”فرضی حج ادا کر چکنے کے بعد جہاد سچا س گنا زیادہ حج سے بہتر ہے۔“

۔۔۔ اسی طرح ابراہیم کے خروج کے دنوں میں ایک عورت نے امام صاحب سے کہا کہ میرا لڑکا ابراہیم کے ساتھ خروج کرنا چاہتا ہے اور میں اسے منع کرتی ہوں۔ امام صاحب نے فرمایا:-

”اسے جانے دے۔“

حماد بن علیؑ کہتے ہیں کہ امام صاحب ابراہیم کا ساتھ دینے کے لئے لوگوں کو ترغیب دیا کرتے تھے

اور ان کے ساتھ خروج کا حکم دیتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ امام صاحب کے پاس محمد بن عبداللہ بن حسن کا تذکرہ
ہو یا تو ان کی آنکھوں سے آنسو بہ پڑے۔

امام صاحب کا علمی استفادہ اہل بیت نبوی سے ہے۔ اہل بیت کے ساتھ امام صاحب کا
سیاسی رشتہ ہی نہ تھا جو انہیں ان کی خجالت
پر مجبور کرتا تھا بلکہ دراصل امام صاحب کو اہل بیت کے ساتھ علمی اتصال بھی حاصل تھا جو اس سیاسی میلان
کا سبب تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب کا نید کے ساتھ علمی رابطہ تھا اور امام نید
ان کے شیوخ میں شمار ہوتے تھے۔

یہی تعلق عبداللہ بن حسن سے تھا جو محمد اور ابراہیم کے والد تھے۔

اور ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب محمد الباقر اور جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کرتے
ہیں اور ان کی سند سے اس کی شہادت ملتی ہے چنانچہ کتاب الآثار ابنی یوسف میں مذکور ہے۔
”امام ابو یوسف امام صاحب سے امام صاحب ابو جعفر محمد بن علی سے، محمد بن علی انھوں
سے بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت عطا سے ہے کہ خبر تک آٹھ رکعت نماز اور تین و تر پڑھا
کرتے تھے اور دو رکعت فجر پڑھتے تھے۔“

قابل غور بات یہ ہے کہ امام صاحب ابو جعفر سے منقطع روایت بیان کرتے ہیں اور وہ اس قسم
کی روایت صرف اسی شخص سے قبول کرتے تھے جس کے متعلق انہیں پورا اطمینان ہوتا تھا کیونکہ یہ حدیث
اخذ روایت نہیں تھی بلکہ اخذ علم تھا۔

اسی طرح کتاب الآثار میں ابو جعفر سے ایک اور روایت مناسک کے بارے میں ہے جسے امام
ابو یوسف امام صاحب سے اور امام صاحب جعفر بن محمد سے اور وہ اسی عمر سے روایت کرتے ہیں کہ
ابن عمرؓ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے تمام مناسک صحیح ادا کر لیے مگر بیت اللہ کا
طواف کرنے سے پہلے اپنی بیوی سے جماعت کر لی ہے تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا
جو کچھ باقی رہ گیا ہے اسے پورا کر لو اور کفارہ میں ایک قربانی کرو اور آٹھ سالہ بچہ کا ہاتھ گھومو
وہ سائل دوبارہ آیا اور کہانی بہت دور سے کیا ہوئی مگر حضرت ابن عمرؓ نے وہی جواب دیا کہ

ماہ المناقب لابن البزازی ج ۲ ص ۲۸۰ آثار ابنی یوسف ص ۲۸۰

ص ۲۸۰ آثار ص ۲۸۰

ان سب مقدمات سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب میں کسی حد تک تشیع تھا اور وہ سیاسیات میں شیعہ کا ساتھ دیتے تھے مگر ان کی زندگی میں دو چیزیں ممتاز نظر آتی ہیں۔

۱۔ آل بیت کی حمایت اور ان کے تعصب سے مغلوب ہو کر وہ دوسروں کے متعلق بری رائے قائم نہیں کرتے تھے نہ دوسروں کے مسلک کو چھوڑ دینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ بلکہ اپنے دور کے علمائے اہل سنت کے ساتھ بھی گہرا تعلق انہیں حاصل تھا۔ ان کے شیوخ میں اکثریت ان لوگوں کی ہے جو کسی سیاسی پارٹی سے تعلق نہیں رکھتے تھے اور ان سے وہ بہت زیادہ متاثر تھے۔

۲۔ امام صاحب شیعہ کے کسی معینہ فرقہ کی طرف منسوب نہیں تھے بلکہ زیدیہ، امامیہ اور بعض ائمہ کیساتھ سے اتصال رکھتے تھے مگر ان میں سے کسی ایک ایک جماعت کی طرف منسوب نہیں تھے۔ لہذا امام صاحب کا شمار ان لوگوں میں ہے جو آل بیت کی حمایت تو کرتے تھے مگر فکر و نظر میں آزاد تھے اور کسی خاص مسلک کے پابند نہیں تھے اور نہ کسی کلامی فرقے کی طرف منسوب ہوتے تھے۔

امام صاحب کسی خاص فرقہ میں شامل نہ تھے۔ اس کے باوجود کہ امام صاحب کسی خاص فرقے سے نسبت نہیں رکھتے ان کے آراء تقریباً زیدیہ فرقے سے ملنے جلتے ہیں۔

چنانچہ ابو بکرؓ و عمرؓ کی امامت کو صحیح مانتے تھے اور وہ امام کے لئے ضروری نہیں سمجھتے تھے کہ اس کی امامت منصوص ہو اور یہی راستے زیدیہ فرقے کی ہے اور زیدیہ فرقے کے ساتھ امام صاحب کا یہ توافقی حیرت انگیز نہیں ہے کیونکہ شیعہ فرقوں میں سے زیدیہ فرقہ اہل سنت سے بہت قریب ہے۔

ان تفصیلات سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب اپنے ہم عصر علمائے مقابلہ میں شیعہ میلان رکھتے تھے اور ان کی راستے یہ تھی کہ خلافت اولادِ فاطمہ کا حق ہے اور اموی و عباسی خلفائے اہل حق غصب کر رکھا ہے اور وہ ان پر ظلم کر رہے ہیں۔

مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو لوگ خلافت کے مستحق ہیں ان میں سے کسی کو خلیفہ منتخب کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ اس بارے میں حسن اتفاق سے امام صاحب سے ایک ایسی روایت مل گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خلیفہ کے انتخاب کے لئے دائرے عامہ کا مشورہ ضروری سمجھتے ہیں۔

چنانچہ خلیفہ منصور کے حاجب یحییٰ بن یونس روایت کرتے ہیں کہ منصور نے امام مالکؒ اور ابی ذریبؒ اور امام ابو حنیفہؒ انیسویں کو طلب کیا اور اپنی خلافت کے متعلق ان کی رائے معلوم کی۔ امام مالکؒ نے نرمی سے کام لیا اور ابی ذریبؒ نے سخت تنقید کی، امام صاحبؒ فرامانے لگے۔

جو شخص اپنے دین کے لئے رش و ہدایت کا طالب ہو وہ تحمل سے کام لیتا ہے اور بوجہ
برہم نہیں ہو جاتا۔ تم عدل و انصاف کے ساتھ غور کرو گے تو تمہارا ضمیر یہ فیصلہ کر
سکے گا کہ تم نے یہاں رضا الہی کے لئے ہمیں جمع نہیں کیا ہے۔ بلکہ تم عوام کو یہ بتانا
چاہتے ہو کہ ہم تم سے مرعوب ہو کر تمہاری مرضی کے مطابق رائے دے رہے
ہیں۔ تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ تمہاری خلافت پر اصحاب فتویٰ میں سے در شخص
بھی متفق نہیں ہیں۔ حالانکہ خلیفہ کا انتخاب مسلمانوں کے مشورہ اور اجتماع میں سے
ہو سکتا ہے۔

ان الفاظ سے بلا ریب شک یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خلافت کے لئے
انتخاب ضروری ہے اور تمام لوگوں کی بیعت اور مشورہ کے بغیر خلافت صحیح نہیں ہو سکتی، خلافت
کا عہدہ نہ تو وصیت کی حیثیت رکھتا ہے کہ سابق خلیفہ جس کے بارے میں چاہے وصیت کر جائے
اور نہ کوئی شخص زبردستی از خود خلیفہ بن سکتا ہے خواہ اس کے بعد لوگ مجبوراً راضی ہی کیوں نہ ہو
جائیں، بلکہ خلافت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اختیارات آزادانہ انتخاب سے حاصل میں
لایا جائیں۔

مسائل علم کلام

اور امام ابو حنیفہ کے آزاد و معتاد

چند اہم اور بنیادی حقائق

امام صاحب کی حیات گرامی پر بحث و گفتگو کے سلسلہ میں ہم بتا چکے ہیں کہ وہ اپنے ہم عصر فرقوں کے بارے میں غور و غوض اور بحث و جدل میں مصروف رہتے تھے، اسی غرض سے کئی مرتبہ انھوں نے بصرہ کا سفر کیا بلکہ انھوں نے اپنی عملی زندگی کا آغاز ہی کلامی مسائل کی بحث سے کیا، پھر اس کے بعد فقہ کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے، یہاں تک کہ بالاتفاق انہیں اہل اہل الرائے کا امام تسلیم کر لیا گیا مگر اس کے بعد بھی انھوں نے بعض فرقوں سے مجادلات کا سلسلہ منقطع نہیں کیا اور جب بھی علمی اور دینی تقاضا محسوس کیا تو ان کے ساتھ مجادلات و مناظرات میں سرگرم حصہ لیتے۔

یہی وجہ ہے کہ اس دور کے کلامی مسائل کے بارے میں امام صاحب سے آزاد و منقولی ہیں حقیقت ایمان، ترکیب گبیرہ، قضا و قدر اور جبر و اختیار کے مسائل پر انہوں نے بحث کی ہے، ان کے یہ آزاد ہم تک دو طرح سے پہنچے ہیں،
۱۔ مختلف روایات کے ذریعہ جن میں قوی اور ضعیف قسم کے روایات شامل ہیں اور ان میں قوی و ضعیف کا امتیاز ہر آسانی ممکن ہے۔

۲۔ ان کتب کے واسطے سے جو امام صاحب کی طرف منسوب ہیں جن میں پہلا درجہ و الصفۃ الاکبر کا ہے۔ چنانچہ فہرست ابن ندیم میں امام صاحب سے چار کتابیں منسوب ہیں، ۱۔

۱۔ الفقه الاکبر

۲۔ العالم والمتعلم

۳۔ ایک رسالہ جو عثمان بن مسلم البلیغ کو لکھا تھا، جس میں ایمان کی حقیقت اور عمل کے ساتھ اس کے تعلق سے بحث کی گئی،

۴۔ کتاب الرد علی القدریہ۔

یہ چاروں کتابیں کلام و عقائد سے تعلق رکھتی ہیں، مزوری ہے کہ ان کتابوں پر سرسری گفتگو کر لی جائے۔

الفقه الاکبر اور اس کے شروع۔ ان کتب میں سے کتاب الفقه الاکبر پر مقدمہ میں نے خاص توجہ کی، یہ چند اوراق کا چھوٹا سا رسالہ ہے جو حیدر آباد پبلشرز میں طبع ہو چکا ہے یہ رسالہ امام صاحب سے چند روایات کے ذریعہ مروی ہے۔

۱۔ روایت حماد بن ابی علفہ۔ ملا علی قاری نے اسی کی شرح لکھی ہے۔

۲۔ روایت ابی مطیع البلیغ۔ یہ الفقه البسطہ کے نام سے مشہور ہے اور ابواللیث سمرقندی عطا بن علی الجوزجانی نے اس کی شرح لکھی ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سے روایات اور ان کے شروع ہیں جن میں سے ایک شرح امام ابو منصور المالک ترمذی کی طرف منسوب ہے لیکن ماتریدی کی طرف اس کی نسبت مشتبہ ہے کیونکہ اس میں اشاعرہ سے موافق اور مخالف دونوں طرح کا استدلال پایا جاتا ہے جس سے بلاشبہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا شارح ابوالحسن الاشعری کے بعد کا ہے، حالانکہ ماتریدی اور اشعری باہم معاصر ہیں کیونکہ ماتریدی کا سن وفات ۲۳۲ھ اور اشعری کا ۲۳۲ھ یا ۲۳۳ھ ہے۔ کتاب الفقه الاکبر اور امام صاحب۔ یہاں اس طرف بھی اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے خود ”فقه اکبر“ کی نسبت سے

محقق بھی شک و شبہ کا اظہار کیا ہے وہ امام کی طرف اس کتاب کی نسبت میں متفق نہیں ہیں اور نہ اس کی صحت نسبت پر کسی نے اتفاق کا دعویٰ کیا ہے حتیٰ کہ بزاز نے جو کہ کثر متعصب اور امام صاحب کے آثار و کتب کی کثرت تعداد بیان کرنے سے بڑی رغبت رکھتے ہیں، وہ بھی الثاقب میں الفقه الاکبر اور العالم والمتعلم کے متعلق لکھتے ہیں،۔

”اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ امام صاحب نے از خود کوئی کتاب تصنیف نہیں

کی تو ہم کہیں گے کہ یہ خیالی تو معتزلہ کا ہے، انھوں نے یہ ادعا کیا تھا کہ امام صاحب

نے علم کلام میں کوئی کتاب نہیں لکھی اور اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ کتاب

”الفقہ الاکبر“ اور ”العالم والمتعلم“ کی امام صاحب سے نفی ہو جائے، کیونکہ

ان کتابوں میں اہل سنت والجماعت کی حمایت کی گئی ہے معتزلہ تو یہ کہتے ہیں

کہ امام صاحب بھی معتزلی تھے اور یہ کتاب ابو حنیفہ بخاری کی تصنیف ہے

مگر یہ سراسر غلط اور بے بنیاد ہے کیونکہ میں نے شیخ الملتہ والدین علامہ اکرود

العمادی کے قلم سے ان دونوں کتابوں پر لکھا ہوا دیکھا ہے کہ یہ دونوں کتابیں امام

صاحب کی تصنیف ہیں اور اس پر مشائخ کی اکثریت متفق ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ بزاز ہی اس کتاب کی نسبت کے بارے میں اکثر مشائخ

کا اتفاق مانتے ہیں اور جمیع مشائخ کے اتفاق کا دعویٰ نہیں کرتے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ

بعض علماء اس نسبت کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔

یہاں تک کہ کتاب ”الفقہ الاکبر“ کی نسبت سے متعلق علماء کے اختلاف کا بیان ہوا

ہے، اور اس میں روایات کا جو اختلاف ہے اس کے بارے میں ہم نے گفتگو کی ہے، مگر وقت نظر

کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے مشمولات پر ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں اور معلوم کریں کہ کیا ان

تمام مصنفین کی امام صاحب کی طرف نسبت ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں یا بعض مصنفین کی

بھی ہیں جن کی نسبت میں شک و شبہ کی گنجائش نکلی سکتی ہے؟ چنانچہ جب ہم ”الفقہ الاکبر“

میں دیکھتے ہیں تو اس میں خلفاء اربعہ کے بارے میں یہ ترتیب پاتے ہیں۔

”انبیاء کے بعد سب لوگوں سے بہتر حضرت ابو بکرؓ، پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ، اور

پھر علیؓ رہے ہیں۔“

حالانکہ کتب مناقب یا لاتفاق یہ بتاتی ہیں کہ امام صاحب علیؓ پر عثمانؓ کو مقدم نہیں

مانتے تھے اور المناقب کی یہ باسند روایتیں بہر حال اس متن سے زیادہ قوی ہوں گی جس میں ایک

سند بھی المناقب کی روایت سے لگا نہیں کھا سکتی۔

اور صرف یہی نہیں بلکہ "الفقہ الاکبر" میں ایسے مسائل سے بحث کی گئی ہے جو اس دور میں معروف نہیں تھے چنانچہ اس عہد اور اس سے پہلے کے جتنے معاصر ہمارے سامنے ہیں انہی میں سے کسی نے بھی آیت کرامت اور استدراج میں فرق بیان کرنے کی کوشش نہیں کی مگر "فقہ اکبر" میں یہ مذکور ہے۔

"آیات" انبیاء کے ساتھ متفق ہیں، اور کرامات اولیاء کے لئے ہوتی ہیں اور جو خارق ابلیس، فرعون اور دجالی وغیرہم اللہ تعالیٰ کے دشمنوں سے صادر ہوئے انہیں ہم نہ آیات کہہ سکتے ہیں نہ کرامات، بلکہ اسے قصائے عاج یعنی حاجات کی انجام دہی سے موسوم کریں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ قانون استدراج کے تحت اپنے دشمنوں کی خواہش بھی پوری کر دیتا ہے تاکہ وہ کفر و سرکشی میں حد سے بڑھ جائیں اور سزا کے مستحق بھریں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ کرامت اولیاء اور ان خوارق کے فرق پر بحث کرنا جو کفار سے صادر ہوتے ہیں اس دور کے مجاہدات اور مناقشات میں کہیں نہیں ملتا، بلکہ ان باتوں پر بحث کا سلسلہ اس وقت جاری رہا جب اسلام میں تصوف نے جنم لیا، اس وقت علماء نے اولیاء کے کرامات اور خوارق سے بحث شروع کی، لہذا ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ یا تو یہ اسی دور کے اندر یہ مسئلہ بعد میں داخل کر دیا گیا ہے اور یا یہ پورا رسالہ بعد کی پیداوار ہے جس میں اشارہ اور ماتریدیہ کے اہل توافقت پیدا ہو گیا ہے۔

ان رجوع کی بنا پر ہم عقائد کے بارے میں امام صاحب کی آراء کو "الفقہ الاکبر" اور العالم والمسلم سے اخذ کرنا نہیں چاہتے بلکہ اس بارے میں کتب تاریخ کے مختلف روایات پر اعتماد کریں گے اور ان دونوں سے جو ان تاریخی روایات سے مطابقت رکھتے ہیں۔

ہم ان مسائل میں سے صرف چار مسئلوں پر بحث کرتے ہیں۔

۱۔ یعنی ایمان کی حقیقت۔

۲۔ مرتکب گناہ کبیرہ۔

۳۔ تہذیب و ادب۔

۴۔ خالق قرآن۔

سب سے پہلے ایمان کو لیتے ہیں۔

ایمان

کیا ایمان میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے؟

امام صاحب کاسلک توہم

ایمان کے بارے میں جو کچھ رسالہ "الفقہ الاکبر" میں مذکور ہے وہ تاریخی روایات سے مطابقت رکھتا ہے لہذا ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں چنانچہ ایمان کی تعریف کے بارے میں "فقہ اکبر" کی عبارت یہ ہے:

— "ایمان (زبانی) اقرار اور (قلبی) تصدیق دونوں کا نام ہے۔" —
اور اسلام کے بارے میں لکھا ہے:

— "اوامر الہی کے سامنے سر جھکا دینے، اور ان کی اطاعت کرنے کا نام اسلام ہے۔" —
مگر معنوی لحاظ سے ایمان اور اسلام کے مابین فرق پایا جاتا ہے مگر حقیقتاً یہ دونوں لازم ملزوم ہیں اور ان میں چرلی دامن کا تعلق پایا جاتا ہے، اسلام کے بغیر ایمان کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور نہ ایمان کے بغیر اسلام معتبر ہے اور دین کا لفظ ایمان و اسلام اور جملہ شرائع پر حاوی ہے۔ —

۱۔ الفقہ الاکبر ص ۱۰۰ ج ۱

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے
 جہم بن صفوان سے امام صاحب کا مناظرہ: کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک
 ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام نہیں ہے بلکہ تصدیق قلب اور اقرار لسان دونوں کے مجموعہ
 کا نام ہے اس لحاظ سے ایمان اور اسلام لازم ملزوم ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں
 ہو سکتے۔

امام ابو حنیفہ نے اپنی رائے کی بنیاد اس دلیل پر رکھی ہے جو انھوں نے جہم بن
 صفوان کے ساتھ مناظرہ کے وقت پیش کی تھی ہم اس مناظرہ کو بافظہ نقل کرتے ہیں تاکہ امام
 صاحب کا انداز فکر استدلال واضح ہو جائے۔

مکی اپنے المناقب میں لکھتے ہیں:۔

”جہم بن صفوان امام صاحب کے ساتھ مناظرہ کے لئے آیا، اس نے کہا۔

”حنیفہ! میں تم سے چند مسائل پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں۔“

امام صاحب نے جواب دیا کہ تمہارے ساتھ گفتگو زیب نہیں دیتی تم جن مسائل پر
 غور و فکر کر رہے ہو وہ بھڑکتی ہوئی آگ ہے۔

اس نے کہا: آپ نے میری نہ گفتگو سنی نہ مجھ سے کبھی ملاقات ہوئی پھر یہ فیصلہ کیسے

کر لیا؟“

امام صاحب نے کہا: تم سے منسوب چند ایسی باتیں پہنچی ہیں جو ایک مسلمان کے منہ
 سے نہیں نکل سکتیں۔“

اس نے کہا: آپ سنی سنائی باتوں پر فیصلہ کر رہے ہیں۔“

امام صاحب نے کہا: ”یہ باتیں تمہارے متعلق مشہور ہو چکی ہیں اور عام و خاص کو ان
 کا علم ہو چکا ہے اس لئے مجھے تمہارے متعلق کہنے کا حق پہنچتا ہے۔“

جہم نے کہا: ”میں تو آپ سے صرف ایمان کے متعلق پوچھنا چاہتا ہوں۔“

امام صاحب نے کہا:۔ اب تک تم ایمان کو نہیں سمجھ سکے تو مجھ سے کیا

پوچھتے ہو؟“

جہم نے کہا: ”نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ مجھے اس کی ایک قسم کے متعلق شبہ ہے۔“

سہ۔“

امام صاحب د۔ ایمان میں ٹھک گنا کفر ہے۔

جہم د۔ آپ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کریں۔

امام صاحب د۔ اچھا سوال کرو، کیا پوچھنا چاہتے ہو؟

جہم د۔ ایک شخص دل سے اعتراف کرتا ہے کہ اللہ ایک ہے اس کا نہ کوئی شریک

ہے اور نہ ہمسرا اس کے صفات کو مانتا ہے اور یہ کہ اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے

مگر ان باتوں کا زبان سے اقرار نہیں کرتا کہ فوت ہو جاتا ہے تو کیا اس کی موت

ایمان پر ہوگی یا کفر پر؟

امام صاحب د۔ ایسا شخص کافر اور جہنمی ہے۔ جب تک کوئی شخص دل کے اعتراف

کے ساتھ ان باتوں کا زبان سے اقرار نہ کرے وہ مومن نہیں ہو سکتا۔

جہم د۔ جب وہ صفات الہی کا اعتراف کرتا ہے تو مومن کیسے نہیں ہو سکتا؟

امام صاحب د۔ اگر تم قرآن پر ایمان ہے اور تم اسے حجت مانتے ہو تو گفتگو ممکن ہے،

ورنہ ہم اس شخص سے کس طرح گفتگو کر سکتے ہیں جو سرے سے ملت اسلام ہی

کا منکر ہے۔

جہم د۔ میں قرآن پر ایمان رکھتا ہوں اور اسے حجت مانتا ہوں۔

امام صاحب د۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کا تعلق دو چیزوں سے قرار دیا ہے

یعنی دل اور زبان! چنانچہ اس آیت کریمہ میں مذکور لوگ:

وَإِذْ آمَنُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ

شَدَىٰ أَغْيَيْنَهُمْ تَقْنِصَ مِن

الَّذِي مَعَ مَا عَسَوْا فِيهِ مِنَ الْعَمَلِ

لَيَقُولَنَّ رَبُّكَ إِنَّمَا فَالَتْهَا غَاثُ

الشَّامِ حَبِيبَتٌ وَمَا لَنَا لَا نَقُولُ

بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ

وَنَطْمَعُ أَنْ يَشْفِيَ اللَّهُ رُسُلَنَا

مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ، فَأَنشَأُوا

بَشِيرًا لِلَّهِ بِمَا قَالُوا بَغْيًا مِّنْ

یعنی اور جب وہ اسے سنتے ہیں جو رسول

پر نازل ہوا ہے تو آپ ان کی آنکھوں

سے آنسو بہتے دیکھتے ہیں، کیونکہ انہوں

نے حق کو پہچان لیا وہ کہتے ہیں اسے رب

ہم سلمان ہو گئے، ہمیں ان کے ساتھ لکھ لے

جو تصدیق کرتے ہیں، اور ہمارے پاس کوئی

عذر ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ پر اور جو حق ہم کو

پہنچا ہے اس پر ایمان نہ لائیں اور یہ امیر

رکھیں کہ خدا ہمیں نیک لوگوں کے ساتھ داخل

تَجِدُكَ مِنْ تَحْتِهَا الْأَلْفَا
خَالِدِينَ فِيهَا وَ هَذَا
جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ .

کرے گا سوان کو اس قول کی پاداش میں خدا
ایسے باغ دے گا جن کے نیچے نہریں جاری
ہوں گی، یہ ان میں ہمیشہ رہیں گے، اور
بنگو کاٹوں کی ایسی ہی پاداش ہے۔

معرفت قلب اور اقرار لسان کی بنا پر جنت میں پہنچائے گئے اور
انہیں مومن جو تسلیم کیا تو اقرار بالقلب اور تصدیق باللسان کی بنیاد پر۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

قَدْ كُنَّا آٰمَنًا بِاللّٰهِ وَ مَا أُنْزِلَ
إِلَيْنَا وَ مَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرٰهٖمَ
وَ إِسْحٰقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ
وَ مَا أُوتِيَ مُوسٰى وَ عِيسٰى وَ مَا
أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ ، وَ لَا
نُفَرِّقُ بَيْنًا أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ
لَهُمْ مُّسْلِمُونَ . فَإِنَّ آمَنُوا بِبَشِيرٍ
مَّا آمَنُتُمْ بِهِ فَقَدْ حَقَّتْ لَهُمْ

یعنی مسلمانو کہہ دو کہ ہم اللہ پر ایمان رکھتے ہیں
اور اس حکم پر جو ہمارے پاس بھیجا گیا، اور
اس پر بھی جو حضرت ابراہیم، حضرت اسماعیل
اور حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب، اور اولاد
یعقوب کی طرف بھیجا گیا، اور اس حکم (معجزہ)
پر بھی جو حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ کو دیا گیا
اور اس پر بھی جو کچھ اور انبیاء کو دیا گیا، ہم ان
میں کوئی فرق نہیں کرتے اور ہم اللہ کے مطیع
ہیں، سو اگر وہ بھی اس طرح ایمان لے آئیں
جس طرح تم (مسلمان) تو وہ بھی راہ حق پر لگ
جائیں گے،

نیز فرمایا:

وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمُ الْمُتَقَرُّوْنَ

یعنی اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو کلمہ تقویٰ
پر جمائے رکھا۔

نیز فرمایا:

وَهٰذَا إِلَىٰ الطَّيِّبِ مِنَ
الْقَوْلِ

یعنی اور یہ سب افہام ان پر اس لئے ہے کہ
انہیں کلمہ طیب کے اعتقاد کی ہدایت ہو سکی۔

نیز فرمایا:

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكُلُّ الطَّيِّبُ

یعنی اچھا کلام اسی تک پہنچتا ہے،

نیز فرمایا:

يَشَهِدُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا
بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَفِي الْآخِرَةِ -یعنی اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو اس کی بات
یعنی کلمہ طیبہ کی برکت سے دنیا اور آخرت
میں مضبوط رکھتا ہے۔

اور حدیث میں ہے آنحضرتؐ نے فرمایا:-

قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلَحُوا

یعنی لا الہ الا اللہ کہو تو فلاح یاب ہو جاؤ گے،

اس حدیث میں فلاح کا مدار اقرار باللسان پر ہے اور معرفت قلبی پر اکتفاء نہیں کیا گیا۔

نیز آنحضرتؐ نے فرمایا:-

يُخْرِجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ
كُذَّاءٌ -یعنی جو شخص زبان سے اللہ کے ایک ہونے کا
اعتراف کرتا ہے اور دل میں بھی یہی عقیدہ رکھتا
ہے تو وہ آگ سے نکال لیا جائے گا۔اس حدیث میں بھی صرف دل کے اعتراف پر اکتفاء نہیں ہے بلکہ زبان سے اقرار
پر نجات بعینہ ہے۔

اگر صرف اعتراف قلبی ہی کافی ہوتا اور اقرار باللسان کی ضرورت نہ ہوتی تو جو شخص زبان
سے منکر ہو دل سے ماننا ہو اسے بھی مومن ہونا چاہیے، تمہارے قول کے مطابق ابلیس عین تو سب
سے بڑا مومن ہو گا کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اللہ ہی اس کا خالق ہے، مارنے والا ہے، دوبارہ زندہ
کرنے والا اور گمراہ کرنے والا ہے، چنانچہ قرآن نے اس کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:-
قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخْذَعْتُكَ

یعنی ابلیس نے کہا اس سبب سے کہ تو نے مجھے گمراہ
کیا ہے، الخ

نیز کہا:

أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُعْثَرُونَ

یعنی ابلیس نے کہا اے اللہ مجھے قیامت تک
مہلت دے۔

یہ بھی کہا۔

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَ
مِنْ طِينٍ
یعنی ابلیس نے کہا، اسے خدا، تو نے مجھے آگ
سے اور آدم کو مٹی سے پیدا کیا ہے،

اور کفار بھی تو دل سے اللہ تعالیٰ کو پہچانتے ہیں مگر زبان سے انکار کرتے ہیں تو انہیں
بھی مومن سمجھنا چاہئے چنانچہ قرآن میں ہے۔

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا
الْأَنفُسُ
یعنی: کافران معجزات کے بارے میں انکار کرتے
تھے حالانکہ ان کا دل یقین رکھتا تھا،

مگر باوجود دل سے اقرار کر لینے کے کہ اللہ ایک ہے زبان سے انکار کی بنا پر انہیں
مومن قرار نہیں دیا۔

نیز فرمایا۔

يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ، ثُمَّ يُنْكِرُونَ
وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ

دوسرے مقام پر فرمایا۔

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ، أَفَمَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَأَمَّنْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ
الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَقَدْ يُدْبِرُ الْأُمُورَ
فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ وَنَقُلُ أَفَلَا تَشْقُونَ
قَدْ أَلَكُمُ اللَّهُ رَبَّكُمْ ۖ

ان آیات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ زبان سے انکار کی صورت میں صرف معرفت قلبی
بے کار ہے۔

نیز فرمایا۔

يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انکار و جحود کے ساتھ معرفت قلبی بے کار چیز ہے۔
یہ ساری گفتگو سن کر جہم نے کہا۔

”تم نے میرے دل میں کچھ شبہ ڈال دیا ہے اب میں دوبارہ تمہارے پاس
آؤں گا۔“

پھر مکی نے امام صاحب کے اس قول پر کہ اگر کوئی شخص دل سے اعتراف کرے مگر زبان
سے اقرار کے بغیر مر جائے تو وہ کافر ہوگا۔ — تعلیق کرتے ہوئے لکھا ہے۔
امام صاحب کے قول کی تاویل یہ ہے کہ جو شخص عدم اقرار سے متہم ہو وہ کفر کی موت
مرے گا ورنہ جس شخص پر یہ تہمت نہ ہو مثلاً ایک شخص سمندر کے اندر کسی چیز پر مبنی یا کسی غار
میں مر جائے تو وہ کافر نہیں ہو سکتا!۔

ان تصریحات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ امام صاحب
ایمان کو دو چیزوں سے مرکب مانتے ہیں۔

۱۔ اعتقاد جازم۔

۲۔ اذعان ظاہر۔

یعنی اعتقاد جازم کے ساتھ قرار باللسان بھی ضروری ہے کیونکہ اقرار لسانی ہی اذعان قلبی
کا مظہر بنتا ہے اسی لئے امام صاحب سے ایمان کی تقسیم کے سلسلہ میں مروی ہے کہ دل کے ساتھ
یقین کرنے والا یا قائل تو مومن ہو سکتا ہے مگر عند الناس وہ مومن نہیں ہو سکتا۔

چنانچہ الاعتقاد میں امام صاحب سے ایمان اور اس کی اقسام سے متعلق مروی ہے
کہ ابو مقاتل امام صاحب سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا۔

”ایمان معرفت و تصدیق اور اقرار باللسان دونوں کا نام ہے اور تصدیق کے لحاظ
سے مومن کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ بعض تو اللہ تعالیٰ اور رسالت کا دل اور زبان دونوں سے اقرار کرتے ہیں۔

۲۔ بعض دل سے تصدیق کرتے ہیں مگر زبان سے تکذیب کرتے ہیں۔

۳۔ اور بعض اسی کے برعکس ہیں یعنی وہ زبان سے تصدیق کرتے ہیں مگر دل سے انکار
کرتے ہیں۔

پس جو لوگ دل اور زبان دونوں سے اقرار کرتے ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی

مومن ہیں اور لوگوں کے نزدیک بھی جو لوگ صرف زبان سے اقرار کرتے ہیں اور دل سے نہیں مانتے وہ عند اللہ کافر ہیں اور لوگوں کے نزدیک مومن، کیونکہ لوگ کسی کی دل کی حالت کو تو نہیں جان سکتے لہذا انہیں شہادت سنائی کی بنا پر اسے مومن مان لیتا چاہیے اور دل کی ٹوہ نہیں لگانی چاہیے اور جو شخص تقیہ سے کام لے کر کلمہ کفر کہہ دیتا ہے وہ لوگوں کے نزدیک کافر ہوگا گو اللہ کے نزدیک مومن ہو گا۔

مترجم بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک محض تصدیق قلبی معتبر نہیں ہے بلکہ اذعان و تسلیم اور رضا کا اعلان بھی ضروری ہے ہاں اگر کسی مجبوری کے ماتحت تقیہ سے کام لے تو اس صورت میں صرف تصدیق قلبی ہی کافی سمجھی جائے گی اساقرا باللسان کی تکلیف ماقط ہو جائے گی۔

اذعان قلبی ہی منافق اور مومن کے مابین فارق ہو سکتا ہے کیونکہ مومن کی حالت تو سراسر رضا اور تسلیم کی حالت ہے اور منافق گو دل سے اعتراف کرتا ہے، اور زبان سے اقرار بھی مگر اس کے دل کے اندر رضا اور اذعان نہیں ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عمل ایمان کا جز نہیں ہے۔

چنانچہ اس مسئلہ میں دو گروہ امام صاحب کے مخالف ہیں۔

— (۱) معتزلہ اور خوارج۔ کیونکہ ان کے نزدیک عمل ایمان کا جز ہے اور جو شخص عامل نہیں ہے وہ مومن نہیں ہوگا۔

— (۲) فقہاء اور محدثین جو عمل کو تکوین ایمان میں اس حیثیت سے موثر مانتے ہیں کہ اعمال کی کمی بیشی ایمان کی کمی بیشی کا سبب بنتی ہے ان کے نزدیک ایمان کے اصل وجود میں اعمال کو دخل نہیں ہے اس لئے جو شخص احکام شرعیہ کا پابند نہیں ہے وہ اگر دل سے تصدیق کرتا ہے تو وہ مومن ہوگا ہاں اس کا ایمان کامل نہیں ہوگا۔

یہیں سے ایمان کی کمی بیشی کا سوالی پیدا ہوتا ہے۔

امام صاحب کے نزدیک ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی اس لئے وہ اہل سماء اور

اہل ارض کے ایمان کو یکساں خیال کرتے ہیں چنانچہ ان سے مروی ہے:

اہل سموات اور اہل ارض کا ایمان یکساں ہے اور سلف و خلف اور انبیاء کا ایمان بھی یکساں ہے کیونکہ ہم سب اللہ وعدہ لا شریک پر ایمان رکھتے اور اس کی تصدیق کرتے ہیں اہل فرائض متنوع اور متعدد ہیں۔

ایمان کی طرح کفر بھی ایک ہی چیز کا نام ہے البتہ کفار کے صفات بہت ہیں۔ ہم سب اسی چیز پر ایمان رکھتے ہیں جس پر انبیا ایمان رکھتے تھے مگر وہ ایمان و طاعات پر ثواب کے لحاظ سے ہم پر فضیلت رکھتے ہیں کیونکہ جس طرح وہ طاعت کے لحاظ سے افضل ہیں اسی طرح تمام امور میں بلحاظ ثواب کے ہم پر فضیلت رکھتے ہیں اور اس معاملہ میں ہم پر کوئی ظلم نہیں کیونکہ ہمارا اجر ہم کو پورے کا پورا مل جائے گا اور اس میں کسی قسم کی کمی نہیں ہوگی، ان کی عظمت اس لحاظ سے ہم سے بڑھ کر ہوگی کہ وہ لوگوں کے پیشوا اور اللہ تعالیٰ کے امین ہیں۔ اس لئے ان کے مرتبہ کو ہم نہیں پاسکتے۔ نیز یہ کہ لوگوں پر جو بھی فضل و کرم ہوا ہے وہ سب انہی کے طفیل ہوا ہے اور جو شخص جنت میں جائے گا وہ بھی ان کی دعوت قبول کرنے کی وجہ سے جائیگا۔

ایمان کی کمی بیشی کے مسئلہ میں اتفاق و اختلاف کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے جس میں زیادتی اور کمی نہیں ہو سکتی البتہ جو زیادت اور فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ دوسرے اعتبارات سے، امام صاحب کے بعد کے لوگوں نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے افکار و آراء سے اختلاف کیا ہے چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں:

و نفس تصدیق میں بھی زیادتی ہو سکتی ہے کیونکہ جو انسان زیادہ غور کرنے کا اور اس کے سامنے دلائل آتے جائیں گے تصدیق قلبی میں قوت پیدا ہوتی جائے گی یعنی وہ شہادت سے بالا ہوتی جائے گی اور کسی اعتراض کی بنا پر اس میں تنازعہ نہیں پیدا ہوگا بلکہ ہر حالت میں انشراح قلب حاصل ہوگا۔ اس کے برعکس دوسرے لوگ اس مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتے۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے اور اس میں کسی دانشمند کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تصدیق کے برابر کسی دوسرے کی تصدیق نہیں ہو سکتی اس لئے امام بخاری نقل کرتے ہیں کہ ابن مسیکہ نے کہا۔

” میں تیس صحابہ سے جن میں سے ہر ایک نفاق سے ڈرتا تھا وہاں میں

سے کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کرتا تھا کہ اس کا ایمان جبریل میکائیل کے ایمان کے برابر ہے!“

ابن ابیزازی نے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے:-

جب ایک نظر سے جزم حاصل ہو جائے اور وہ اس کی تصدیق کرے تو پس تصدیق حاصل ہوگئی ورنہ ظن ہوگا پس جو جزم تصدیق سے حاصل ہوگا وہ یکساں ہی رہے گا اگرچہ ہزار مرتبہ اس کا اعادہ کیوں نہ ہو پس ثابت ہوا کہ جزم پہلی نظر ہی سے حاصل ہوتا ہے لہذا کثرتِ نظر و فکر سے تصدیق میں اضافہ نہیں ہوتا،!“

یہ ہیں ایمان کے بارے میں دو نظریے اور یہ ہیں ان کی توجیہات۔

ہمارا میلان یہ ہے کہ تصدیق بلحاظ قوت کے متفاوت ہوتی ہے اور اس قوت و

ضعف کا مظاہرہ عمل سے ہوتا ہے بعض کا قلبی ایقان اس درجہ بڑھا ہوتا ہے کہ شریعت کے کسی حکم کی مخالفت گوارا نہیں کرتے اور ایک درجہ تصدیق کا یہ ہوتا ہے کہ عقل و فکر پر اس کا اثر ہوتا ہے اور دل اس کا مطیع ہو جاتا ہے مگر وہ انسان کے مشاعر و خواہشات پر غالب نہیں آسکتی بلکہ شعور و احساس اور عمل ایک جانب ہوتا ہے اور فکر و نطق کا تقاضا اس کے خلاف ہوتا ہے۔

امام صاحب کا مسلک حق ہے چونکہ امام صاحب کا خیال یہ ہے کہ ایمان تصدیق قلب کا

نام ہے اور اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی اس لئے انھوں نے مرتکب گناہ کبیرہ سے متعلق یہ مسلک اختیار کیا کہ کسی گنہگار کو کافر نہ کہا جائے کیونکہ اس کے اندر اصل ایمان پیر حال پایا جاتا ہے ایمان تو کامل ہے گو اس کے مطابق وہ عمل پیرا نہ ہو اور وہ مومن جن کے اعمال مخلوط ہیں، یعنی جن کے پاس اعمال صالحہ کا تو شر بھی ہے اور افعالِ نیرشت کی پونجی بھی، ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرما دے۔

امام صاحب کے خیال کی تصدیق اس حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس میں ایک شخص کے لئے جس پر شربِ نوشی کی

حد جاری ہو چکی تھی ایک مجلس میں جیب بعض صحابہ نے اسے مشاقق کہا تو آپ نے فرمایا:-

یہ نہ کہو میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھتا ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

چنانچہ الانتفاع میں ابی مقابل سے روایت ہے وہ کہتے ہیں میں نے امام صاحب کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ :-

”بہ لحاظ ایمان کے لوگوں کے تین درجے ہیں،

۱۔ وہ انبیاء و جوہل جنت ہیں اور جو شخص انبیاء کو اہل جنت مانتا ہے وہ خود بھی جنتی ہے۔

۲۔ دوسرا مرتبہ مشرکین کا ہے جن کے متعلق ہم شہادت دیتے ہیں کہ وہ اہل نار ہیں۔

۳۔ تیسرا مرتبہ مومنین کا ہے جن کے بارے میں ہم توقع سے کام لیتے ہیں اور کسی کے متعلق یہ شہادت نہیں دے سکتے کہ ضرور جنتی ہے یا قطعاً دوزخی ہے لیکن جنت کی امید کرتے ہیں اور عذاب سے ڈرتے ہیں اور ہم وہی کہیں گے جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :-

خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرًا سَيِّئًا
عَسَىٰ اَللّٰهُ اَنْ يُّتُوْبَ عَلَيْهِمْ و
یعنی جنہوں نے طے جلے عمل کئے تھے کچھ
بھلے اور کچھ برے، ممکن ہے خدا انہیں
معاف کر دے۔

صحت کہ اللہ تعالیٰ ان کے متعلق فیصلہ فرمادے دے ان کے لئے ہم ابھی امید کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ
وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ
اللہ شرک کو معاف نہیں کرے گا باقی تمام
گناہوں کو بخش دے گا۔

ایسے لوگوں کے متعلق گناہ اور لغزشوں سے ہم ڈرتے ہیں اور کسی نے بھی ان کے لئے جنت واجب نہیں کی اگرچہ وہ عابد شب زندہ دار اور صائم پرہیزگار کیوں نہ ہوں، یہ بات تو صرف انبیاء ہی کے لئے لکھی جاسکتی ہے

امام کا یہ مسلک ”فقہ اکبر“ کے مطابق ہے چنانچہ فقہ اکبر میں ہے :-

ہم کسی مسلمان کو گناہ کے سبب کافر نہیں کہتے اگرچہ وہ کبیرہ گناہ کا

ترکیب کیوں نہ ہو بیشتر طیکہ حرام کو حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب نہ کرے اور نہ ہم اس کے لئے ایمان کا لفظ سلب کر سکتے ہیں۔!

نطق سلیم۔ امام صاحب کا نظریہ جسے ہم نطق سلیم کہہ سکتے ہیں، قرآن میں جو وعدہ وعید مذکور ہیں ان سے بالکل مطابق ہے علماء نے اس نظریہ کو پسند فرمایا ہے اور فقہانے اسے قبول کیا ہے۔

امام مالکؒ بھی امام صاحب سے اس باب میں متفق تھے چنانچہ مروی ہے کہ عمر بن حنظلہ بن ابی حنیفہؒ نے کہا:-

میں نے امام مالکؒ کی زیارت کی اور ان کے پاس مقیم رہا اور ان سے علم سنتا رہا جب میرا مقصد حاصل ہو گیا میں نے رخصت کا ارادہ کیا تو عرض گزار ہوا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اصحاب عداوت اور حسد نے امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں غلط فہمی پھیلانے کی کوشش کی ہوگی اس لئے میں چاہتا ہوں کہ ان کا مسلک آپ کے سامنے واضح کر دوں اگر آپ کو پسند ہو تو فہمیا ورنہ جو بہتر ہو مجھے بتا دیجئے۔ یہ سن کر امام مالکؒ نے کہا کہو کیا کہتے ہو؟

میں نے عرض کیا:- امام صاحب کسی مسلمان کے خلاف گھڑگاؤ نہ کرنے کے باعث کفر کا فتویٰ صادر نہیں کرتے۔

یہ سن کر امام مالکؒ نے فرمایا: ٹھیک کرتے ہیں!! میں نے کہا وہ اس سے بھی بڑھ کر کہتے ہیں کہ اگر کوئی خواہش کا بھی ترکیب ہو تو بھی میں اس پر کفر کا فتویٰ صادر نہیں کروں گا۔ امام مالکؒ نے فرمایا: بالکل درست!۔

میں نے عرض کیا کہ حضرت وہ اس سے بھی بڑھ کر فرماتے ہیں۔

امام مالکؒ نے پوچھا وہ کیا ہے۔

میں نے عرض کیا اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو عداقت قتل کر ڈالے تو بھی کفر کا فتویٰ نہیں

امام مالکؒ نے فرمایا:-

”اعفوں نے بالکل درست فرمایا“

میں نے کہا کہ بس یہی ان کا مسلک ہے اگر کوئی شخص اس کے خلاف خبر دے
تو اس کی تصدیق نہ کیجئے گا۔

جمہور متاخرین کی رائے۔ ایمان سے متعلق یہی رائے جمہور متاخرین کی ہے، صرف خوارج
اور معتزلہ نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے مگر اس
کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ علماء کے ایک گروہ نے امام صاحب پر طعن و تشنیع کی ہے اور ان کے متعلق کہا
ہے کہ وہ مرجئیہ سے تھے چنانچہ اس اتمام کے سلسلہ میں ہم شہرستانی کا کلام نقل کر چکے ہیں مگر الفقہ الاکبر
میں ہے کہ امام صاحب نے اس تہمت کی نفی کی ہے اور مرجئیہ اور اپنے مسلک کے مابین فرق متعین
کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ سے ضرر نہیں پہنچتا، اور نہ یہ کہتے ہیں
کہ جہنم میں داخل نہیں ہوگا۔ اور نہ یہ کہتے ہیں کہ وہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا اگر
وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہماری نیکیاں مقبول ہوں گی
اور ہمارے گناہ بخشے جائیں گے جیسا کہ مرجئیہ کا خیال ہے۔

لیکن یہ ضرور کہتے ہیں کہ جو شخص اعمال حسنہ کے جمیع شرائط پورے کرتا ہو یعنی
عیوب غصہ سے خالی ہو، تو کفر و ارتداد اور عمل کو باطل نہیں کر سکتے۔ اگر وہ دنیا
سے حالت ایمان میں جائے گا، اللہ تعالیٰ اس کے عمل ضائع نہیں کرے گا،
بلکہ قبول فرمائے گا اور اسے ثواب دے گا، اگر کوئی شخص توبہ کے بغیر مرے
اور اس نے شرک و کفر کا ارتکاب نہ کیا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں
ہوگا عذاب چاہے گا تو معاف فرما دے گا اور وہ عذاب سے کلیتاً بچ جائیگا اور
اگر چاہے گا تو عذاب کرے گا، ۱۱

فقہ اکبر کی یہ نص ان روایات سے مطابقت ہے جو ہم نے الاختفاء اور المناقب سے نقل
کی ہیں نیز امام صاحب اور مرجئیہ کے مسلک میں جو فرق موجود ہے وہ مزید ہے ۱۲
حقیقت یہ ہے کہ ارجاء کے آخری ادوار میں اباجیت آگئی تھی اور اہل تسق کو بہت کچھ

۱۱ المناقب ص ۸۷ ج ۱

۱۲ الفقہ الاکبر طبع حیدرآباد دکن ص ۹۔

گنجائش مل گئی تھی چنانچہ زید بن علیؑ فرماتے ہیں -

”میں مرجیہ سے برادرت کا اظہار کرتا ہوں جنہوں اہل فسق کو عفو الہی کے
وصو کے میں ڈال رکھا ہے۔“

اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”مرتکب کبیرہ“ کے بارے میں تین گروہ تھے -
۱۔ معتزلہ اور خوارج تو اسے خارج از اسلام قرار دیتے تھے -

۲۔ دوسرے گروہ مرجیہ کا تھا جو یہ کہتے تھے کہ ایمان کے ساتھ معصیت مضر نہیں
ہے اور اللہ تعالیٰ تمام گناہ بخش دے گا -

۳۔ تیسرے گروہ جمہور علماء کا تھا جو یہ کہتے تھے کہ کسی گنہگار کو کافر نہ کہا جائے اور
ایک نیکی کا بدلہ دس گنا ملتا ہے اور برائی کا بدلہ صرف اس کے مثل،
اللہ تعالیٰ کے عفو کا مدار ہر وقت کھلا ہے جو کسی حد یا قید کا پابند نہیں رہ سکتا انہی
لوگوں میں سے امام صاحب ہیں اور ہمارے خیال میں یہ رائے جمہور مسلمان کی ہے اگر مرجیہ
کی بھی یہی رائے ہو تو تمام مسلمان مرجیہ تھے۔

مگر محققین علماء نے مسلک ارجاء کو ابا حنیفہ فرقہ میں محدود کر دیا ہے اس لئے انہوں نے
امام صاحب سے ارجاء کی نفی کی ہے کیونکہ اس ارجاء کی بنا پر اعمال طاعت کا اہمال لازم آتا
ہے اور امام صاحب جلیا پر ہمیز کا رنظا ہر ہے کم ایسا نہیں ہو سکتا -

چنانچہ الخیرات الحسان میں ہے -

”اکثر لوگوں نے امام صاحب کو مرجیہ میں شمار کیا ہے مگر یہ حقیقت
کے خلاف ہے اول تو اس لئے شارح ”المواقف“ نے کہا ہے کہ عسان المرجئ
نے امام صاحب کی طرف ارجاء کی نسبت کی تھی اور اس نے اپنے مسلک
کی ترویج کے لئے ان پر یہ اختراء پر وازی کی تھی - ثانیاً یہ کہ جو لوگ انہیں مرجیہ
کہتے تھے اسکی وجہ یہ تھی کہ صدر اول میں معتزلہ اپنے مخالفین پر ارجاء کی تہمت
لگا دیا کرتے تھے یا پھر اس لئے کہ امام صاحب ایمان کی کمی و زیادتی کے
قائل نہیں تھے اس لئے عمل سے ایمان کو مؤخر رکھنے کے باعث ان کے متعلق

ملہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ صاحب اللہ والنحل ”ان کو ”مرجیہ اہل سنت“ کہتے ہیں -

ارجاء کا خیال پیدا ہو گیا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں تھی کہ امام صاحب عمل میں مبالغہ اور کوشش سے کام لیتے تھے، ثانیاً اس لئے کہ ابن عبد البر لکھتے ہیں کہ امام صاحب سے لوگ حسد کرتے تھے اور ان کے متعلق جھوٹی باتیں منسوب کر دیتے تھے، اور ناسزا باتیں کہا کرتے تھے، ا۔

ارجاء سے متعلق یہ ہیں امام صاحب کے بارے میں علماء کے تاثرات و خیالات، لیکن ہمارے خیالی ہیں امام صاحب کو مرجیہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر وہ مرجیہ نہ تھے تو اہل علم میں جو ایک بھی خاسق کو مومن سمجھتے ہیں یا جن کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ گنہگاروں کو معاف کر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے عفو پر کسی عتیم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی یہ سب مرجیہ ہی ہوں گے۔ اس صورت میں امام صاحب صرف مرجیہ نہیں ہوں گے بلکہ معتزلہ کے سوا تمام محدثین اور فقہاء مرجیہ کی صف میں داخل ہو جائیں گے۔

اعمال انسانی اور مسئلہ قضا و قدر

امام صاحب کے دلائل قاطعہ و براہین ساطعہ

امام صاحب کی نصیحت شاگردوں کو :- تھی کہ مسئلہ تقدیر، یعنی قضا و قدر پر، اس کی نزاکت پیش نظر و دیکھ اور بحث و گفتگو میں احتیاط کرتے تھے اور اپنے اصحاب و تلامذہ کو بھی یہی تلقین کرتے رہتے۔ وہ فرمایا کرتے اس مسئلہ پر دماغ کاوی سے کام نہ لینا ہی بہتر ہے، چنانچہ جب خالد بن یوسف سمعی بصرہ سے ان کی خدمت میں حاضر ہوا، تو امام صاحب نے فرمایا :-

”بڑا کمٹن مسئلہ ہے، اس نے لوگوں کو الجھن میں مبتلا کر دیا ہے، یہ ایک بند و روازہ ہے جس کی کنجی ناپ ہے اور یہ کنجی حل کی جاسکتی ہے تو اسی کے پاس جو اللہ کا بھیجا ہوا ہے، اسی کے دلائل و براہین نافع ہو سکتے ہیں۔“

ایک مرتبہ قدیریہ کی ایک جماعت مسئلہ قضا و قدر پر بحث و گفتگو کیلئے حلقہ بولی۔ امام صاحب نے فرمایا :-

”قضا و قدر پر بحث کرنا ایسا ہی ہے جیسے سورج کی شعاعوں سے آنکھ لڑانا جتنا جتنا وہ سورج کی طرف ٹکٹکی لگاٹے گا، اتنی اتنی حیرت بڑھتی جائے گی۔“

لیکن یہ لوگ یہ ضد رہے کہ امام صاحب قضا و قدر اور عدل کما بین تھابق ثابت کریں

بھلا یہ کب مستحسن ہے کہ خدا خود ہی تمام امور کا فیصلہ کر دے اور اس فیصلہ پر عمل کرنے والوں کو نمرہ بھی دے اور انعام بھی ۔

۲۶: کیا مخلوق عالم میں کوئی ایسی ہستی بھی ہے جو کار خداوندی میں دخل دے سکے ، اور خدا کے فیصلہ کے خلاف قدم بھی بڑھا سکے ؟

امام صاحب نے جواب دیا

بیشک یہ نہیں ہو سکتا ۔ مگر تقدیر کی دو قسمیں ہیں :-

۱۔ ایک چیز ہے امر اور دوسری ہے قدرت ۔

جہاں تک قدرت کا تعلق ہے وہ کسی پر مسلط نہیں کی جا سکتی ۔ نہ کفر کسی کے لئے مقدم کیا گیا ہے نہ اس کا حکم دیا ہے خدا نے ، بلکہ اس سے منع فرمایا ہے ۔

اب رہا امر ، تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں :-

۱: امر تکوینی ۔ یعنی جب کسی چیز کو حکم دیتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتی ہے

۲: امر شرعی یا امر الوحی ۔ یعنی وحی کے ذریعہ انہیں ۔ قوانین کی پابندی کا حکم دیتا ہے جس کے ماننے اور نہ ماننے میں لوگ بالکل آزاد ہیں ۔

امام کی یہ تقسیم نہایت مستحکم اور استوار ہے وہ قضا کو قدر سے الگ جانتے ہیں چنانچہ وحی الہی کے ذریعہ جو احکام صادر ہوتے ہیں انہیں وہ قضا کہتے ہیں اور قدرت الہی کے تحت جو نظام چل رہا ہے اسے قدر کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ازل سے سب امور مخلوق پر مقدر کر رکھے ہیں اور پھر تعاضات وحی کے مطابق انہیں مکلف بنایا ہے ۔ تمام اعمال قدر ازل کے مطابق سرانجام پاتے ہیں :

امام صاحب امر کی بھی دو قسمیں بناتے ہیں یعنی :-

۱: امر تکوینی و ایجاب اور

۲: امر تکلیف و ایجاب

امر کی پہلی قسم کے مطابق امر تکوینی سرانجام پاتے ہیں ۔ آخر کی جزا اس کی بنیاد دوسری

قسم پر ہے ۔

لیکن اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ کیا الطاعت اور عصیان
طاعت و عصیان :- اللہ تعالیٰ کی مشیئت کے تحت ہوتی ہے یا انسان اس میں

کلی طور پر مختار ہے ؟
بلکہ نافرمانی اور گناہ انسان اپنے ارادہ سے ترک کرتا ہے تو کیا خدائے تعالیٰ کا وہی
ارادہ ہوتا ہے اور کیا امر اور ارادہ میں تخالف ممکن ہے ؟

یہ ایک مشکل مسئلہ ہے، چنانچہ امام صاحب طاقت انسانی اور خدا تعالیٰ کی جمالی اور
کمالی صفات کو سامنے رکھ کر اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”میں اس کے بین بین راستہ اختیار کروں گا اور کہوں گا کہ نہ تو میں اس پر جبر ہے

اور نہ تفویض و تسلیط، نہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کی طاقت سے بڑھ کر

تکلیف دی ہے نہ ان اعمال کا ارادہ کیا ہے جو وہ نہیں کرتے اور نہ ان

ان اعمال پر احتساب کرے گا جو انہوں نے نہیں کئے اور جن باتوں کا

انسان کو علم نہیں ان پر غور و خوض اللہ تعالیٰ پسند نہیں فرماتا اور وہی ہماری

حالت کو خوب جانتا ہے۔“

یہ ایک مفکر شخص کا انداز گفتگو ہے جو غرق ہونے کے اندیشہ سے نہ اس بحر موج میں اترنا چاہتا

ہے کہ ارادۃ انسانی کو کامل طور پر آزاد تسلیم کر لے۔

محض اس لئے کہ یہ امر محسوس ہے اور اس کا تقدیر کی زنجیروں میں پابند ہونا غیر محسوس ہے

بلکہ اللہ تعالیٰ کے لئے قدرت اور ارادہ کو تسلیم کرتا ہے جیسا کہ شان الہی کے لائق ہے۔ جب

امام صاحب مناظر سے اس مسئلہ کے دو سے پہلے پر گفتگو شروع کرتے ہیں جس پر گفتگو کرنا انہیں

پسند نہیں اور جسے حدود ممنوعہ قرار دیتے ہیں یعنی جن باتوں کا ادراک انسانی طاقت سے باہر خیال کرتے

ہیں، ان کے بارے میں جب قدر یہ کی مذکورہ جماعت امام صاحب سے یہ سوال کرتی ہے کہ جب

اللہ تعالیٰ کسی بندے کے لئے کفر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا یہ ارادہ انسان کے حق میں برا ہوگا

۱۔ یوسف بن خالد سمی سے امام صاحب کی گفتگو کا ایک حصہ۔

۲۔ قدر یہ کا عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کا خالق ہے، اور صحابہ ارادۃ خداوندی سے

خارج ہیں ؟

یا اچھا؟

امام صاحب جواب میں فرماتے ہیں :-

”یہ الفاظ اس نے برا کیا یا ظلم کیا“ — تو اس شخص کے حق میں استعجال ہونے
 ہیں جو کسی حکم کی خلاف ورزی کا ارتکاب کرے، اللہ عزوجل ان باتوں سے
 بے رحم ہے۔“

پہنانچہ بغدادی اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں :-

امام ابو یوسف بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام صاحب سے سنا۔ فرماتے
 تھے :-

”قدری سے دوسری گفتگو ہونی چاہیے کہ یا تو وہ خاموش رہے اور یا کفر کا
 اعلان کر دے۔“

”کیا پہلے سے علم الہی میں یہ چیزیں ایسے ہی موجود تھیں جیسے کہ ہیں“؟
 اگر وہ نفی میں جواب دے تو اس نے کفر کیا اور اگر اثبات میں جواب دے تو
 اس سے پوچھا جائے۔ کیا اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی وہی ہے جو اس کے علم میں
 ہے یا پھر اپنے علم کے خلاف ارادہ کرتا ہے؟

اگر وہ یہ جواب دے کہ اللہ کا ارادہ بھی اس کے علم کے مطابق ہے تو گویا
 وہ اس امر کا اقرار کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومن سے ایمان کا ارادہ کیا
 ہے اور کافر سے کفر کا۔ اور اگر وہ اس کے برعکس کہے تو اس نے
 اللہ عزوجل کو پابند مسرت و آرزو مانا ہے، کیونکہ جب ایک شخص جانتا
 ہے کہ فلاں چیز نہیں ہوگی اور پھر اس کے ہونے کی خواہش کرتا ہے
 یا جس چیز کے ہونے کا علم ہے، اس کے نہ ہونے کی خواہش کرتا ہے
 تو وہ متمنی اور متعسر ہے اور جو شخص اللہ تعالیٰ کو متمنی اور متعسر مانتا
 ہے وہ کافر ہے۔“

ان تفصیلات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب اس

:- مسئلہ میں محدود پیمانہ پر گفتگو کرتے تھے، اور اس سے

تجاوز کو پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ قدر پر ایمان رکھتے تھے دعام اس سے کہ خیر ہو

ہو یا شر اور اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور قدرت کو جملہ اکوان پر شامل مانتے تھے ،
یعنی یہ کہ انسان سے کوئی عمل بھی اس کے ارادہ کے بغیر سرزد نہیں ہوتا ۔ طاعت
و معصیت کی نسبت انسان کی طرف ہوگی اور اس میں اس کے ارادہ و اختیار ہی کو دخل
ہوتا اس لئے اس پر محاسبہ ہوگا لہذا ذرہ بھر بھی ظلم نہیں ہوگا ۔ یہ عقیدہ کتاب اللہ کی
تصریحات سے ماخوذ ہے اگر اس میں "قدریہ" بحث کریں انہیں لا جواب کرنے اور ان
کے مکرو فریب کو غلط ثابت کرنے کے لئے یوں بحث کرنی چاہیے ۔

امام صاحب جہمیہ کی رائے سے اخذ نہیں کرتے تھے ،
فرقہ جہمیہ اور امام صاحب :- جو نظریہ جبر کے قائل تھے یعنی یہ کہ انسان سے جو
افعال سرزد ہوتے ہیں ان میں انسان کے ارادہ کو کچھ دخل نہیں ہے ، گو اپنے ارادہ کا احساس
شعور ہوتا ہے ۔

مگر اس کے باوجود جو لوگ اپنی عادت سے مجبور ہیں وہ امام صاحب پر جہمی ہونے کی بھی
تہمت لگاتے ہیں بلکہ افترا پروازی تک سے دریغ نہیں کرتے ، کہتے ہیں کہ امام صاحب جہم کی
تقدیس کرتے تھے اور جہم کی لونڈی کے اونٹ کی ہمارے پڑتے تھے حالانکہ امام صاحب جہم سے مناظرہ
کرتے تھے اور ان کے دلائل کو باطل کرتے تھے بلکہ امام ابو یوسف ان سے یہاں تک روایت
کرتے ہیں کہ امام صاحب فرماتے تھے :-

"خراسان میں دو گروہ بہت بڑے ہیں یعنی جہمیہ اور مشبہ"
اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے علما اسی طرح جہلا کے ظلم کا نشانہ بنتے

چلے آئے ہیں ۔

اگر کوئی شخص قدر کے خیر و شر کو نہیں مانتا تو کہتے ہیں کہ یہ معتزلی اور قدریہ سے ہے
اور اگر قدر کے خیر و شر کو مانتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ جہمیہ سے ہے گو وہ جہم سے بدائت کا اظہار کیوں
نہ کرے اور روایات صادقہ سے کیوں نہ ثابت ہو کہ امام صاحب جہم کے نظریہ اور اس کے طریق دعوت
کے حد درجہ خلاف تھے مگر منتہم کہ یہ والوں نے منتہم کیا ؟

مسئلہ خالق و قرائن

امام صاحب کا مبنی بر تدبر حکمت

امام ابو یوسف کی روایت :-
الا انتقا میں حافظ ابن عبد البر لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسف

کے ایک شخص جہد کے روز کوئہ کی مسجد میں آیا اور مسترآن کے متعلق سوال کرنے لگا
لین دنوں امام صاحب کو مکرمہ تشریف لے گئے تھے، چنانچہ لوگ باہم مختلف ہو گئے
ایسا معلوم ہوتا تھا کہ شیطان انسان کا باوہ اوڑھ کر ہمارے حلقہ درس میں گھس آیا ہے۔ اس
نے ہم سے سوال کیا اور ہم نے ایک دوسرے سے پوچھنا شروع کر دیا۔ ہم نے اسے
کوئی جواب نہ دیا اور کہا کہ ہمارے شیخ موجود نہیں ہیں اور ہم ان کی غیر حاضری میں کسی
مسئلہ پر گفتگو کرنا مناسب نہیں سمجھتے جب تک وہ خود اس مسئلہ پر گفتگو کی ابتدا نہ
کریں۔ جب امام صاحب تشریف لائے اور ہم ان کے گرد جم کر بیٹھ گئے تو ہم نے
عرض کیا، ایک مسئلہ درپیش ہے، آپ کی اس کے متعلق کیا رائے ہے؟

وہ مسئلہ تھا حال ہمارے دل کے اندر ہی تھا کہ امام صاحب کے چہرہ پر اجنبیت محسوس کی اور
انہوں نے سمجھا کہ کوئی بہت ہی مشکل مسئلہ ہوگا اور ہم اس پر گفتگو کر چکے ہوں گے،
انہوں نے دریافت فرمایا کہ ہاں کوئی مسئلہ ہے؟
تو ہم نے سارا واقعہ کہہ سنایا۔

کچھ دیر تک امام صاحب خاموش رہے۔ پھر پوچھا :
”اچھا اس کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے؟“

اسم نے عرض کیا ”حال ہم نے اس مسئلہ پر گفتگو نہیں کی اور ہمیں اندیشہ تھا کہ جناب کو ناگوار نہ گذرے۔“

یہ سن کر امام صاحب خوش ہو گئے اور فرمانے لگے :-

”جزاکم اللہ خیرا! میری یہ وصیت یاد رکھو کہ نہ تو اس مسئلہ میں کلام کرنا اور نہ کبھی سوال کرنا بلا کم و کاست صرف یہی کہہ کر قرآن اللہ کا کلام ہے اور اس پر ایک حرف بھی زیادہ نہ کرو، میرا خیال ہے کہ انجام کار یہ مسئلہ مسلمانوں کو ایسی مصیبت میں مبتلا کر دے گا کہ نہ آرام سے بیٹھ ہی سکیں گے اور نہ کھڑے ہو سکیں گے۔“

امام صاحب کے دور میں بعض لوگوں نے یہ دیکھ کر

امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت :- ”شروع کر دیا کہ قرآن کریم کو آنحضرتؐ کا معجزہ ہے مگر مخلوق ہے، سب سے پہلے یہ بات جوعبد بن دوہم نے کہی تھی، جسے خالد بن عبداللہ والی خراسان نے وار پر لٹکا دیا تھا۔ اور یہی عقیدہ جهم بن صفوان کا تھا۔“

مخالفین نے امام صاحب کی طرف بھی یہ بات منسوب کر دی اور کہا کہ امام صاحب سے اس سلسلہ میں دوسرے توبہ کروائی گئی۔ ایک دفعہ تو یوسف بن عمر نے توبہ کروائی جو امویوں کی طرف سے عراق کا گورنر تھا۔ اور دوسری مرتبہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے توبہ کرائی۔“

ہماری یہ عادت نہیں ہے کہ خواہ مخواہ کسی تہمت کو دفع کرنے کی کوشش کریں، یا جو رائے کسی راجح دلیل سے ثابت ہو چکی ہو، اس کی تردید شروع کر دیں مگر جن روایات سے امام صاحب متعلق اس رائے کا اظہار ہوتا ہے، ان کے قابل قبول ہونے میں ہمیں شبہ ہے کیونکہ یہ روایات ان کے مخالفین سے پہنچی ہیں جن کا مقصد ہی طعن و تشنیع کرنا ہے، اور پھر ان کے برعکس دوسری روایات موجود ہیں، جو کئی لحاظ سے ان روایات پر ترجیح رکھتی ہیں۔

ایک تو ان روایات کے راوی ثقہ میں اور دوسرے عقائد کے بارے امام صاحب جس قسم کے تحفظ اور احتیاط سے کام لیتے تھے اس سے یہ مطابقت رکھتی ہیں کیونکہ امام صاحب اسی مسئلہ میں خوض و فکر کرتے تھے جس میں سلف صالح نے کیا ہو یا سلف کے آراء اور حقائق دین کی مدافعت مقصود ہو۔

اب ان روایات کو کہ امام صاحب خلق متہ آن کے قائل تھے اور یہ کہ ان سے دو مرتبہ توبہ کروائی گئی، ایک طرف رکھ کر ہم اس مسئلہ میں دوسرے روایات کو پیش نظر رکھ کر ان کے موقف پر غور کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں دو واقعے ذکر کرتے ہیں۔

— (۱) تاریخ بغداد میں ہے —

امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام زکریاؒ، امام محمدؒ اور امام صاحب کے اصحاب میں سے کسی نے بھی خلق متہ آن کے مسئلہ پر گفتگو نہیں کی۔ اس مسئلہ میں پیش پیش شیعہ المزیبی اور ابن ابی داؤد ہیں اور انہی لوگوں نے امام صاحب کو اور ان کے اصحاب کو بدنام کیا ہے۔

خلق قرآن کا مسئلہ امام صاحب کے بعد — اس گفتگو سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب اس مسئلہ پر غور و خوض

کرنا گوارا ہی نہیں کرتے تھے مگر ان کے مخالفین برابر گل افشائیاں کرتے رہتے تھے۔ پروپیگنڈے کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان افواہوں کو پھیلنے پھولنے کا موقع ملا حتیٰ کہ بعض علمائے احناف تک اس کے قائل ہو گئے۔ اور مخالفین امام صاحب کی طرف اسے منسوب کرنے لگے جس کا خمیازہ امام صاحب کو بھگتنا پڑا۔

امام صاحبؒ کی اس بدنامی کو شہ اس سے بھی ملی کہ اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ نے اس قول کو اپنایا اور اسے اپنے آباء کی طرف منسوب کر دیا چنانچہ مروی ہے کہ اسماعیل بن حماد نے کہا: —
 ”متہ آن مخلوق ہے یہی میری اور میرے آباء کی رائے ہے۔“

مگر بسیر بن الولید نے اس کی تردید کی اور کہا بیشک یہ تنہا تمہاری رائے تو ہو سکتی ہے مگر تمہارے آباء کی ہرگز نہیں ہے۔

مگر پٹوایہ کہ جب معتزلہ خلق متہ آن کے مسئلہ کے قائل ہوئے اور انہوں نے اسے مروج کرنا شروع کیا تو کچھ ایسے لوگوں کی طرف بھی اس کی نسبت کر دی جو علم و فقہ میں ممتاز تھے اور بلند مرتبہ رکھتے تھے۔

ان واقعات کی روشنی میں ہماری رائے یہ ہے کہ امام صاحب نے خلق قرآن کے مسئلہ پر کبھی غور و خوض نہیں کیا اور نہ کبھی یہ کہا کہ متساؤن مخلوق ہے، گو ہم سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ پر غور و خوض کرنا کوئی معصیت نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے افکار

فکری، اخلاقی اور اجتماعی مسائل سے متعلق

۱۔ امام صاحب عقل و تفکر کی گہرائی کے لحاظ سے خاص طور پر ممتاز تھے امام صاحب کی ہیئت :۔ پیش آمدہ مسائل کے اسباب و غایات اور بواعث معلوم کرنے کے لئے نہایت غور و خوض سے کام لیتے تھے۔ بازار میں جا کر لوگوں سے لین دین کرتے اور فقہ و حدیث کی طرح ان کی اجتماعی زندگی کا مطالعہ کرتے۔ عقائد اور امور سیاسیہ سے متعلق لوگوں سے مجاہدہ اور مباحثہ کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ مناجح فکر اور لوگوں کے اخلاق و معاملات کے بارے میں ان سے نہایت محکم اور مہذب آراء منقول ہیں جن میں سے چند اقوال ہم یہاں نقل کرتے ہیں جن سے حیات اجتماعی کے بارے میں ان کے خیالات پر روشنی پڑتی ہے۔

۲۔ امام صاحب کی رائے یہ بھی ہر کام کی بنیاد معرفت صحیح پر ہونی چاہیے :-۔ تھی کہ عمل توہم وہی ہو سکتا ہے جو معرفت تامہ پر مبنی ہو چنانچہ خیر اسے نہیں کہتے جو صرف عمل خیر کرتا ہو بلکہ اصل میں خیر :-۔ ہے جسے خیر و شر کا علم ہو اور خیر کی خوبیوں کو سمجھنے کے بعد اس کا قصد کیے، اور برائی کو برائی سمجھ کر اس سے کنارہ کش ہو جائے۔ اسی طرح عادل وہ نہیں ہے جس سے عدل سرزد ہو بلکہ جو شخص ظلم اور اس کے انجام سے آگاہ ہو کر اور عدل کے شرف و غایت اور حسین انجام کو پہچان کر اس کا قصد کرتا ہے، وہی حقیقتاً عادل ہو سکتا ہے، چنانچہ کتاب "العالم والمتعلم"

میں فرماتے ہیں :-

”جاننا چاہیے کہ عمل علم کا تابع ہے جس طرح کہ اعضا فطر کے تابع ہوتے ہیں۔ علم کے ساتھ معمولی عمل بھی اس عمل کثیر سے زیادہ نافع ہے جو جہالت کے ساتھ ہو۔ عمل کی مثال زادِ راہ کی ہے کہ بیابان میں راستہ معلوم ہو تو تھوڑا سا توشہ بھی کافی ہو سکتا ہے اور اگر راستہ معلوم نہ ہو تو زیادہ توشہ بھی چپ ایل مفید نہیں ہوتا، اسی بنا پر اللہ تعالیٰ فرمایا ہے :-

قُلْ تَعْمَلُوا لِيَعْلَمُونَ
وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُونَ
أُولَٰئِكَ لِبَابِ

یعنی کہہ دیجئے (لوگوں) کیا عالم اور غیر عالم برابر ہیں؟ درہرگز نہیں، بے شک صاحب عقل لوگ ہی اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔

شاگرد نے امام صاحب سے عرض کیا :-

”ایک شخص عدل و انصاف کی تعریف کرتا ہے لیکن مخالف کے جور کو نہیں جانتا نہ اسے پہچاننے کی اہمیت رکھتا ہے تو کیا اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ حق کو پہچانتا ہے؟ کیا وہ اہل حق میں شمار ہوگا؟ امام صاحب نے جواب دیا :-

جو شخص عدل کو جانتا ہو اور جور جو اس کی ضد ہے اس سے واقف نہ ہو تو اسے عدل و جور دونوں سے جاہل سمجھا جائے گا اور میرے نزدیک یہی لوگ سب سے زیادہ ذلیل اور سب سے کمزور ہیں کیونکہ ان کی مثال ان چار فضول کی ہے جن کے سامنے ایک سفید کپڑا رکھا جائے اور ان میں سے ہر ایک اس کے رنگ کے متعلق سوال کیا جائے، ایک کہے کہ یہ سرخ ہے، دوسرا زرد اور تیسرا سیاہ اور چوتھا سفید بتائے، اس چوتھے شخص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ یہ تینوں غلط کہتے ہیں یا صحیح؟ تو وہ جواب دیتا ہے میں تو صرف یہ جانتا ہوں کہ یہ کپڑا سفید ہے ممکن ہے یہ لوگ بھی صحیح کہتے ہوں، بالکل یہی حال ان لوگوں کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ زانی کا شر نہیں ہے اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ زانیان سلب ہو جاتا ہے ممکن ہے وہ بھی سچے ہوں، اور کہتے ہیں کہ جیسے حج کی طاقت ہو اور وہ حج کئے بغیر مر جائے تو ہمارے نزدیک

وہ مومن ہے۔ ہم اس کی غارِ جنازہ پڑھیں گے اور اس کے لئے سوغاتے استغفار کریں گے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں گے اور اس کی طرف سے حج بدل کریں گے مگر جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ یہودی یا نصرانی ہو کر مرے ہم اس کی تکذیب نہیں کرتے وہ خوارج کے قول کا انکار کرتے ہیں مگر خود بھی خوارج جیسی بات کہتے ہیں، شیعوں کی تردید کرتے ہیں اور اہل کی موافقت بھی کرتے ہیں۔ مرجیہ کا رد کرتے ہیں، مگر خود مرجیہ کی زبان بولتے ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب دو باتوں کے قائل تھے
 (۱) ہر عمل مستقیم کے لئے ضروری ہے کہ وہ فکر مستقیم اور علم مقرر اور ثابت پر مبنی ہو۔

— (۲) علم کا قطعی ہونا ضروری ہے اور مسائل اعتقاد یہ ہیں کہ کسی قسم کا تردد نہ ہو اور جزم و یقین اثبات و نفی سے متحقق ہو سکتا ہے یعنی جس چیز پر عقیدہ ہے اس کا اثبات اور ماسوا کی نفی، حکم کی تصدیق اور غیر علم کا ابطال اور مجاز شبہ ہی راہ عمل عقائد سے متعلق صحیح ہے مگر عملی مسائل کے اثبات کے لئے صرف اولہ ظنیہ ہی کافی ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان میں یقین نہیں ہوتا بلکہ ظن راجح ہوتا ہے اس لئے ان کے بارے میں مخالف کے قول کا ابطال ضروری نہیں ہے بلکہ اپنے قول کو ترجیح دے لینا ہی کافی ہے یعنی اپنے قول کے متعلق یہ کہنا کہ درست ہے مگر اس میں غلطی کا امکان ہے اور اپنے مخالف کے لئے یہ سمجھنا کہ وہ برسر غلط تو ہے مگر اس کے امر صواب ہونے کا امکان بھی ہے۔ یہ روش امام صاحب کے اقوال ماثور کے مطابق ہے چنانچہ حضرت امام صاحب اپنے آراء فقہیہ کے متعلق فرماتے ہیں :-

”جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے یہ بات سب سے بہتر ہے جسے دوسری چیز بہتر قرار دینے اور وہ اسے اختیار کر لے“

معاشرہ کے بارے میں امام صاحب کے خیالات :- امام صاحب کے آراء اس عالم کے سے ہیں جو کسی سوسائٹی میں رہتا ہو اور لوگوں کے احوال کو جانتا ہو اور ان پر گہری

نظر رکھتا ہو۔ سرور گرم چشیدہ ہو اور ان کے حالات پر پورے طور پر آگاہ ہو، چنانچہ انہوں نے جو وصیت اپنے تئیں ارشد یوسف بن خالد سمیتی کو الوداع کے وقت کی تھی اس سے ان کی تفکیک محکم واضح ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم اس کا لب لباب پیش کرتے ہیں۔
 "یا و رکھو اگر لوگوں کے ساتھ بدسلوکی سے پیش آؤ گے تو خواہ مال باپ ہی کیوں نہ ہوں تمہارے دشمن ہو جائیں گے اور اگر تم اجانب کے ساتھ حسن معاشرت رہو گے تو وہی تمہارے مال باپ بن جائیں گے،"

یوں سمجھو کہ بعبرو چلے گئے ہو اور وہاں تم نے مخالفت شروع کر دی اور اپنے آپ کو لوگوں سے بالا خیال کرنے لگے ہو اور تمہیں اپنے علم پر گھنٹا ہے، اس لئے ان سے منقبض رہتے ہو اس طرح تم انہیں چھوڑ دو گے وہ تمہیں چھوڑ دیں گے اور تم ان کی تفصیل کر دو گے اور وہ تمہاری تفصیل کریں گے اس سے تمہاری بھی بدنامی ہوگی اور ہماری بھی اور تمہیں وہاں سے نقل مکانی کرنی پڑے گی۔

لہذا یہ طرز عمل درست نہیں ہے وہ شخص عقلمند نہیں ہو سکتا جو ان لوگوں کے ساتھ مدارات سے پیش نہیں آتا ہے جن سے چارہ نہیں ہے۔

یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ وہاں سے بچ بچنے کی کوئی سبیل پیدا کرے۔۔۔۔۔
 لہذا جب بعبرو جائے اور لوگ تمہارے پاس آئیں تو ہر شخص کو اس کے مرتبہ پر رکھو۔ شرفاء اور اہل علم کی عزت کرو اور شیوخ کا احترام بجالاؤ۔ نوجوانوں سے ملاطفت کا برتاؤ کرو۔ عوام کے ساتھ مل جل کر رہو اور فاسق و فاجعہ لوگوں سے مدارات رکھو، اچھے لوگوں کی صحبت اختیار کرو سلطان کی امانت نہ کرو اور کسی کو حقیر نہ سمجھو۔ مروت میں کوتاہی مت کرو، اپنا بھید دوسرے کے سامنے ظاہر نہ کرو اور کسی پر اس وقت تک پورا اعتماد نہ کرو جب تک تم اسے ٹھوک بجا کر نہ دیکھ لو۔

کسی شہسور اور وضع شخص کو گہرا دوست مت بناؤ اور کسی ایسی چیز کی عادت مت ڈالو جو دنیا پر زیانہ ہو اور سفہاء کے ساتھ انبساط سے کام نہ لو۔ مدارات صبر و تحمل، حسن خلق اور وسعت ظرف کو کبھی مت چھوڑو، ہمیشہ آجلا

لباس پہنو، سواری چیت چالاک جانور پر کرو۔ خوشبو کا استعمال بکثرت کرو۔۔۔۔۔

لوگوں کو کھانا کھلاؤ کیونکہ بخیل شخص کبھی بھی سردار نہیں بن سکتا۔ پھر تمہارے کچھ جگری دوست ہونے چاہئیں جو لوگوں کے حالات سے کما حقہ آگاہ ہوں، تاکہ جہاں کہیں غصا و دیکھو اس کی اصلاح کرو و اور جہاں اصلاح نظر آئے اس میں رغبت کرو، تمہارے پاس کوئی آئے نہ آئے تم لوگوں سے ملاقات کرتے رہو۔ تمہارے ساتھ کوئی نیکی کرے یا برائی تمہیں چاہیئے کہ ہر شخص کے ساتھ احسان کرو، عفو کی عادت ڈالو اور معروف کا حکم دو اور جن چیزوں سے تعلق نہیں ہے ان سے تقاضا نہ کرنا اور جو چیز تکلیف دہ ہو اسے چھوڑ دو۔

لوگوں کے حقوق کی ادائیگی میں مبادرت کرو، مرہن کی عیادت کرو اور جو شخص باسر ہو اس کے حالات پوچھتے رہو اور جو شخص تمہارے پاس نہیں آتا، تم اس کے پاس ضرور جاؤ اور جہاں تک ہو سکے لوگوں کے ساتھ رواداری سے پیش آؤ، ان سے علیک سلیک جاری رکھو اور کہنے لوگوں کے پاس بھی گذر ہو تو انہیں سلام کرو،

کسی مجلس یا مسجد میں لوگوں کے پاس بیٹھو اور وہ ایسے مسائل شروع کریں جن سے تمہیں اختلاف پڑے تو ان کے سامنے اختلاف کا اظہار مت کرو اگر تم سے پوچھا جائے تو جو بات جانتے ہو کہہ دو مگر ساتھ یہ بھی بتاؤ کہ ایک دوسرا مسلک بھی ہے جو یہ ہے اور اس کی دلیل ہے اگر وہ ان کا نام جان لیں گے تو اس سے تمہاری علمی مرتبت ان پر ظاہر ہو جائے گی اور اگر وہ دریافت کریں کہ یہ کون کا قول ہے تو کہہ دو کہ بعض فقہاء کا قول ہے، جب وہ ان باتوں سے مانوس ہو جائیں گے تو تمہاری عظمت اور مرتبہ کو پہچان لیں گے اور جو لوگ تمہارے پاس آئیں انہیں کوئی علمی کتاب دیتے رہو تاکہ وہ اس کا مطالعہ کریں اور ہر شخص اپنی استعداد کے مطابق اس سے کچھ نہ کچھ یاد کر لے، انہیں آسان سی کتاب دو تاکہ وہ مانوس ہو جائیں۔

کبھی کبھی ان سے خوش طبعی کرتے رہو کیونکہ محبت کی وجہ سے وہ باقاعدہ

علم حاصل کریں گے، کبھی کبھار انہیں کھانا بھی کھلا دیا کرو اور ان کی ضروریات پوری کرتے رہو۔ ہر ایک کے مرتبہ کو پہچانتے رہو ان سے نرم سلوک کرو، ان کی لغزشوں سے درگزر اور مسامحت سے کام لو، اور کسی کے ساتھ تنگ دلی سے پیش نہ آؤ، ان کے ساتھ گھل مل کر رہو اور کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ مت ڈالو اور جتنا کام وہ خوش دلی سے کریں۔ اسی پر اکتفا کرو، حسن نیت اور صدق دلی کا ثبوت دو اور تکبر کی چادر کو اتار پھینکو، کسی کے ساتھ بد عہدی نہ کرو، خواہ وہ تمہارے ساتھ بد عہدی سے پیش آئے، وہ خیانت بھی کریں تو امانت گرد اور وفاداری کو ماتہ سے نہ جانے دو اور تقویٰ کو اپنا شعار بناؤ اور اہل دین سے حسن معاشرت رکھو۔

ابام صاحب کی وصیت کا لب لباب :- یہ وصیت امام صاحب اس سے دوابع ہو کر بصرہ جا رہا ہے اور وہاں جا کر فتنہ کو فی اور اپنے شیوخ کی آرام کی تعلیم و تدبیر شروع کرنے والا ہے، اس وصیت سے امام کی زندگی کے تین گوشے ہمارے سامنے آتے ہیں۔

۱۔ اخلاق و کردار کی بلندی اور فضیلت، ہمت، ایسا معلوم ہوتا ہے یہ باقیں امام صاحب کی طبیعت ثانیہ بن چکی تھیں ایسے جلیل القدر امام کے اگر یہ اخلاق ہوں تو یہ کوئی بڑی بات نہیں ہے کیونکہ مکارم اخلاق بن کی جہالت میں رچ چکے تھے اور معاصی کو محض دین کے منافی ہونے کی وجہ سے ترک نہیں کرتے تھے بلکہ اس لئے بھی کہ وہ مروتہ کے خلاف ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں :-

”میں نے دیکھا کہ معاصی میں رذالت ہے تو میں ازراہ مروتہ انہیں ترک کر دیتا تھا، یہاں تک کہ میری عادت بن گئی۔“

۲۔ امام صاحب معاشرے کے حلات اور لوگوں کے عادات و اطوار سے آگاہ تھے، اسی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ قوم کے مصلح کے لئے ضروری ہے کہ وہ نرم خو ہو، لوگوں سے مانوس ہو اور انہیں متاثر کر سکتا ہو، وہ لوگوں کو متغیر نہ کرے بلکہ ان سے اس طرح پیش آئے کہ وہ مانوس ہو جائیں نہ کہ انہیں وحشت ہو، اگر کسی مسئلہ میں مخالفت ہو تو فوراً ہی مخالفت شروع

نہ کر دے کہ وہ بھڑک کر بھاگ کھڑے ہوں بلکہ ان سے یہ کہے کہ تمہاری رائے بھی صحیح ہو سکتی ہے مگر بعض کا قول اس کے خلاف ہے اور پھر اپنی رائے بیان کر دے لیکن اسے مدلل اور مبہن نہ کرے اور نہ اسے اپنی طرف منسوب کرے، مگر لوگ اس رائے کے متعلق دریافت کریں تو بعض فقہاء کی طرف منسوب کر دے اس طرح وہ بغیر لاگ ڈانٹ کے اس رائے کو قبول کر لیں گے۔

۳۔ تیسرا پہلو جو اس طبیعت سے ہمارے سامنے آتا ہے وہ ایک مربی کی حیثیت ہے جو اپنے تلامذہ کا ہر طرح سے خیال رکھتا ہے اور اسے خوب معلوم ہے کہ کس طرح انہیں اپنے آرام و اذکار سے متاثر نہ کر سکتا ہے؟

چنانچہ اس سلسلہ میں امام صاحب ایک ماہر شخص کی طرح نصیحتیں کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ معلم کو چاہیے کہ طلباء کے ذہنی رجحانات اور مدارک فہم کے مطابق علم کی دولت عطا کرے تاکہ وہ مانوس ہو جائیں اور جو ان کے میلان طبیعت کے خلاف ہو اس سے بحث میں پہل نہ کرے، واضح اور جلی مسائل بنائے اور آہستہ آہستہ دقیق مسائل کی طرف لے جائے اور پھر مربی کو وصیت کرتے ہیں کہ تلامذہ کے ساتھ محبت سے پیش آئے، ان سے گفتگو کرتا رہے اور کبھی خوش طبعی کی باتیں بھی کر لیا کرے تاکہ وہ مانوس رہیں، ان کی لغزشوں سے درگزر کرے، نرم برتاؤ کرے اور تنگ دلی سے کام نہ لے۔

جو شخص تدریسی اور تعلیمی کام کرتا ہے وہی ان نصائح کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتا ہے،

فقہ الیٰ حنیفہ

ایک کٹھن اور نازک منزل

زیر نظر باب اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک حد اہم ہے، کیونکہ امام صاحب کی فقہ کو ان کی زندگی کے دو عشر کے پہلوؤں میں نمایاں حیثیت حاصل ہے، دراصل امام صاحب کی شہرت کا سبب یہی ہے کہ ان کی فقہ کا تعارف ذرا واضح طور پر کرایا جائے۔

لیکن امام صاحب کی فقہ کی معرفت اور ادراک نہایت کٹھن منزلی ہے کیونکہ انھوں نے فقہ میں انہ خود کوئی کتاب نہیں لکھی، امام صاحب کی طرف جو کتابیں منسوب ہیں مثلاً "الفقہ الاکبر"، "رسالۃ العالم والمتعلم"، "رسالۃ الی عثمان البتی"، اور "کتاب التذریۃ" وغیرہ یہ چند کتابیں ہیں جن کا تعلق عقائد اور ان کے متعلقات سے ہے۔
یعنی علماء کا خیال ہے کہ کتاب "الفقہ الاکبر" عقائد کی نہیں ہے فقہ کی کتاب ہے اور کم و بیش ساٹھ ہزار مسائل پر حاوی ہے، مگر یہ کتاب ناپید ہے اور جو چیز سامنے نہ ہو اس کے بارے میں بحث و گفتگو بیکار ہے یہ کس طرح ممکن ہے کہ ہم اس کا جائزہ لے سکیں یا اس کی صحت و سقم پر بحث کر سکیں؟

بہر حال مشہور یہی ہے کہ کتاب «الفقہ الاکبر» عقائد کی کتاب ہے
اس کے سوا جب تک دوسری بات سامنے نہ آجائے اس کا فرض کرنا ممکن نہیں
ہے۔ گو یہ کتاب جو سامنے ہے اس کی صحت کا دعویٰ بھی ہمیشہ مشتبہ رہا
ہے۔

{ امام صاحب کا دستور تھا کہ مجلس میں جس وقت بحث و مباحثہ کا سلسلہ شروع ہو
جاتا تو بار بار بیچ بیچ میں ان کی زبان پر قرآنی آیت فبشر عباد الذین یلتزمون
القول یتبعون احسنہ پس بشارت سنا دو میرے ان بندوں کو جو بات کو سنتے ہیں
اور سب سے اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں، جاری ہو جاتی تھی صحت قاری }

فقہ حنفی کی نقل و تسوید

دین و شریعت کے مسائل کا بیان اور ان کے احکام

کیا امام صاحب نے کوئی کتاب لکھی؟

نہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ فن فقہ میں امام صاحب کی تالیف کی ہوئی کوئی کتاب موجود نہیں ہے۔ جسے بنفس نفیس انہوں نے مرتب کیا ہو، اور اسکی تہذیب کی ہو، اور یہ بات امام صاحب کے عہد کے رواج اور شرح کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ تالیف کتب کا دور امام کی زندگی کے آخری لمحات میں یا ان کی وفات کے بعد شروع ہوا ہے۔ عساکر میں مجتہدین نے اپنے فتاویٰ اور اقوال کی تدوین پر تو سہم نہیں کی۔ بلکہ سنت نبوی تک کی تدوین کو جہاد قرار دیتے ہوئے بچکھپاتے رہے۔ تاکہ اصول دین میں کتاب اللہ کے سوا دوسری کوئی کتاب سہاٹی مدون نہ ہونے پائے کیونکہ قرآن ہی عمود شریعت، نور مبین، اور جبل متین ہے۔ یہی چیز تاقیامت رہنے والی ہے۔ فقہ پھر حالات کے تقاضے سے علمائے دین، سنت، فتاویٰ اور فقہ کی تدوین پر مجبور ہو گئے۔

چنانچہ فقہائے مدینہ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور تابعین کرام کے فتاویٰ مدون کرنا شروع کر دیئے اور ان فتاویٰ پر نظر و فکر کے بعد انہی پر اجتہاد و قیاس کی بنیاد رکھی جانے لگی۔

اہل عراق نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ، قاضی شریح اور دوسرے قضات کو فقہ کے فتاویٰ اور قضایا کے جمع کرنے پر زور دیا۔ چنانچہ مروی ہے کہ ابراہیم حنفی نے ایسے فتاویٰ اور ان کے مسابغات کو ایک مجموعہ کی شکل میں جمع کیا تھا۔ اسی طرح امام صاحب کے

شیخ تہاؤ کے پاس بھی ایک مجموعہ تھا۔ ۷

مگر یہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے ان مجموعوں کی باقاعدہ ترتیب نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ زیادہ تر ان کی حیثیت نجی مذکرات (د یادداشت) کی تھی جن سے سہو و نسیان کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے مجتہدین حسب ضرورت رجوع کرتے تھے، ان کی حیثیت باقاعدہ کتاب کی نہ تھی جو افادۂ عام کی غرض سے منظر عام پر لائی گئی ہو، انہی یادداشتوں کا ثبوت شاید و تادیر طور پر بعض صحابہ کے ہاں بھی ملتا ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضرت علیؑ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس میں چند فقہی احکام تھے اس سے بڑا ہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تابعین کے دور میں اس کا رواج زیادہ بڑھ گیا تھا اور تدوین علوم کے فوہ میں ایسی مجموعے سامنے رکھے گئے اور ان کے طرز پر کتابیں مدون کی گئیں۔ چنانچہ امام مالکؒ نے اپنی سوطا مدون کی اور امام ابو یوسفؒ نے کتاب استخراج اور دیگر فقہی کتابیں حنفی مسلک پر مرتب کیں پھر ان کے بعد امام محمدؒ نے تقریباً تمام فقہ عراقی مدون کر کے اس کام کو مکمل کر دیا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہ صاحب تہذیب فقہ میں امام صاحب کے تلامذہ کا حصہ نے فقہ میں کوئی کتاب مرتب نہیں کی، مگر مشہور یہ ہے کہ ان کے تلامذہ ان کے آراء و افکار مرتب کرتے جاتے تھے، کبھی کبھی امام صاحب خود بھی اعلان کر دیا کرتے تھے چنانچہ امام محمدؒ نے ان کے جملہ آراء کو مدون کر دیا۔ حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے جو کچھ مدون کیا وہ کایترا امام صاحب سے نہیں سنا تھا بلکہ وہ مذاکرات کی شکل میں تھا۔ تو انہوں نے امام ابو یوسفؒ اور دیگر شیوخ سے اخذ کیا تھا اور کچھ حصہ براہ راست امام صاحب سے بھی سنا تھا۔

یہ ہم اس سے کہتے ہیں کہ امام صاحب کے ساتھ ان کی معیت کا زمانہ بہت مختصر ہے، اس مختصر مدت میں یہ ممکن نہیں کہ انہوں نے امام صاحب سے بالاستیعاب سنا ہو۔ کیونکہ امام صاحب کی وفات کے وقت امام محمدؒ صرف اٹھارہ سال کے تھے۔ لہذا اس عمر میں ممکن ہی نہیں کہ انہوں نے اپنی کتب مدونہ کے شمولات کو امام صاحب ہی سے سنا ہو۔ پس ضروری ہے کہ انہوں نے نہ دوسرے مدونہ مجموعوں سے بھی اخذ کیا ہو جو ان کے اصحاب و تلامذہ کے پاس موجود تھے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ انہوں نے یہ سب کچھ امام ابو یوسفؒ سے سنا ہو کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ اس کی سند ضرور نقل کرتے۔ بہت سے روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے تلامذہ ان کے شاگردی کو

جمع کرتے رہتے تھے بعض اوقات خود امام صاحب ان مدونات پر نظر ثانی بھی فرما لیتے تھے تاکہ ترمیم و اصلاح ہو سکے چنانچہ ابن بزازى المناقب میں لکھتے ہیں -

ابن عبد اللہ (امام محمد) سے روایت ہے کہ میں امام صاحب کو ان کے اقوال پڑھ کر سنایا کرتا تھا۔ امام ابو یوسف ابن میں اپنے اقوال درج کر دیتے تھے مگر میری کوشش یہ ہوتی تھی کہ ابو یوسف کا قول ذکر نہ کروں، ایک روز مجھ سے لغزش ہو گئی اور میں نے حضرت الشیخ کا قول ذکر کرنے کے بعد کہہ دیا کہ اس سلسلے میں ایک دوسرا قول بھی ہے، حضرت الشیخ نے پوچھا وہ کون ہے جس کا یہ قول ہے؟

اب میں ابو یوسف کے قول پر نشان لگا دیا کرتا تھا کہ امام صاحب کے سامنے اس کا ذکر ہی نہ آئے گا،

اس واقعہ سے ہمارے استنباط کی تائید ہوتی ہے اور ظاہر ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے امام صاحب کی طرف کتابوں کو منسوب کیا ہے یا یہ کہا ہے کہ انہوں نے فقہ کو مرتب کیا، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ امام صاحب کے اقوال کو ان کی نگہ رانی میں ان کے تلامذہ نے مرتب کیا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ کبھی کبھی امام صاحب خود بھی ان پر نظر ثانی فرماتے ہوں،

تہذیب علم شریعت کی نسبت امام صاحب کی طرف: پہلی نسبت امام صاحب کی بہر حال ان اعلیٰ اور مساعی ترویج

طرف صحیح ہے یا نہیں اس سے بحث نہیں۔ ہم تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ فقہ کی کوئی ایسی کتاب ہماری نظر سے نہیں گذری جو امام صاحب کی تالیف کردہ ہو، مگر المناقب میں لکھتے ہیں:

۱۔ امام ابو حنیفہ ہی نے سب سے پہلے علم شریعت کو مدون کیا اور اس

کا رخیہ میں کسی نے ان پر سبقت نہیں کی، کیونکہ عینہ کرام اور تابعین نے

علم شریعت کو فقہی ابواب پر مرتب نہیں کیا تھا اور وہ صرف اپنی قوت فہم

پر اعتماد کرتے تھے اور انہوں نے اپنے قلوب کو علوم کے صندوق بناد رکھا

تھا۔ ان کے بعد امام صاحب کا دور آیا اور انہیں اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ ورثہ

صانع نہ ہو جائے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے
 دیر علم لوگوں کے دلوں سے سلب نہیں کیا جائے گا بلکہ علماء کی
 موت کے باعث صانع ہو جائے گا۔ یعنی علماء کے بعد جاہل لوگ ان کی مسندوں
 پر بیٹھ کر فتوے دینا شروع کر دیں گے وہ خود بھی گمراہ ہونگے اور دوسروں کو بھی
 گمراہ کرینگے ۱۱

یہ وجہ تھی کہ امام صاحب نے اس علم کو مرتب کر دیا اور باقاعدہ بتویب
 کر کے جمع کر دیا چنانچہ پہلے کتاب الطہارۃ اس کے بعد کتاب الصلوۃ، اسی
 طرح بالترتیب تمام عبادات کو مرتب کیا۔ پھر معاملات کو ترتیب دیا اور آخر
 میں کتب مواردیث پر اسے ختم کر دیا۔ انہوں نے طہارت اور نماز کے مسائل
 کی یہ ترتیب اس لئے رکھی کہ ہر مسلمان عقیدہ کی درستی کے بعد سب سے پہلے
 نماز کا مکلف رہا جائے، کیونکہ نماز جملہ عبادات سے اہم اور بلحاظ
 وجوب کے سب سے عام ہے۔ ۱۲

امام صاحب کی مجلس شوریٰ: مکی کے اس قول کا منشا یہ ہے کہ تدوین کا فریضہ امام صاحب کے شاگردوں
 نے انجام دیا، اور عہد ممکن ہے کہ یہ استاد کی ہدایت کا نتیجہ ہوا بلکہ
 راجح یہ ہے۔ جیسا کہ مکی نے لکھا ہے :-

”امام صاحب نے تدوین فقہ کے لئے ایک مجلس شوریٰ قائم کی تھی وہ ان
 اجتہادی کوششوں میں اکیلے نہیں تھے۔ ان کا یہ اقدام اللہ، رسولؐ اور مسلمانوں
 کی خیر خواہی کی بنیاد پر تھا۔ چنانچہ اسی مجلس کے سامنے ایک ایک مسئلہ کر کے پیش
 کرتے اور ہر مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کرتے اپنی رائے بھی بیان کرتے اور تلامذہ
 کے آراء بھی سنتے۔ حتیٰ کہ کسی ایک قول پر سب کا اتفاق ہو جاتا اور امام ابو یوسفؒ اسے
 اصول میں درج کر دیتے بالآخر تمام اصول یکجا جمع ہو گئے۔ ۱۳

غرض اس طرز پر امام صاحب اور ان کے تلامذہ کا مسلک مدون ہوا پھر بعد میں ان کے
 اصحاب نے اس کی نشر و اشاعت پر توجہ مبذول کی، ۱۴

مسند امام ابو حلیفہ مسائل فقہ کا ایک اثری مجموعہ

کیا مسند کی نسبت صحیح ہے؟

اگرچہ فقہ میں امام صاحب کی مدون کی ہونی کوئی کتاب ہمارے علم میں نہیں ہے جو ان کی طرف منسوب ہو مگر علماء امام صاحب کی ایک کتاب مشتمل بر احادیث و آثار کا ذکر کرتے ہیں جو ترتیب فقہی پر مرتب کی گئی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ مسند امام صاحب کی خود ترتیب دی ہوئی ہے یا ان کے تلامذہ نے فقہی مسائل کی طرح انے بایں طور اخذ کر کے مرتب کر دیا ہو کہ امام صاحب کے اسباق جمع کر لئے ہوں اور پھر انہیں مہذب اور مرتب کر کے ترتیب فقہی کے ساتھ منسٹر کر دیا ہو، غالباً امام ابو یوسفؒ نے انہی روایات کا اکثر حصہ جمع کر کے اس کا نام "الآثار" دیا ہے اور امام محمد کی "کتاب الآثار" بھی اسی نوبت کی ہے کیونکہ ان دونوں کتابوں کے مرویات عام طور پر ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں،

اب یہ سوالی پیدا ہوتا ہے کہ کیا شاگردان امام صاحب کے ان مرویات کی نسبت صرف امام صاحب کی طرف درست ہے، یا دوسرے روایات بھی اس میں شامل ہیں بعض علماء مشن اول کے قائل ہیں اور اسی کو اکثر علماء نے ترجیح دی ہے چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اپنی کتاب "تجلیل المنفعة" میں لکھتے ہیں:-

"مسند ابی حلیفہ رحمہ اللہ امام ابو حلیفہ کی تصنیف نہیں ہے بلکہ امام صاحب کے

مرویات » کتاب الآثار میں امام محمد نے جمع کردئے ہیں نیز امام محمد اور امام ابو یوسف کی دوسری کتابوں میں بھی امام صاحب کے مرویات موجود ہیں موجودہ مسند کو ابو محمد الحارثی نے جمع کیا ہے جن کا زمانہ امام صاحب سے بعد کا ہے انہوں نے امام صاحب کے شیعوں کی ترتیب پر اسے جمع کیا ہے اسی طرح حافظ ابو بکر بن المقرئ نے بھی امام سے تخریج کی ہے مگر ان کی کتاب » الحارثی « کی کتاب سے چھوٹی ہے، اسی طرح حافظ ابو الحسن بن المظفر نے بھی » مستدابی خلیفہ « کے نام سے ایک کتاب ترتیب دی ہے مگر حافظ ابو الزہرۃ ابو الفضل بن حسین العراقی نے اس کے رجال کی تخریج میں جس سند پر اعتماد کیا ہے وہ حسین بن خسرو کی ہے جو مذکورہ اصحاب سے مؤخر ہے ابن خسرو کی سند میں کچھ روایات ہیں جو حارثی اور ابن المقرئ کی سند میں نہیں ہیں، اس

حافظ ابن حجر کیا کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجر یہ ثابت کرتے ہیں کہ » المسند « جو امام صاحب کی طرف منسوب ہے امام صاحب کی تصنیف نہیں پھر اس کے ضمن میں اس سند کے رواۃ کا ذکر کرتے ہیں مگر حافظ ابن حجر کے بیان کردہ روایات کے علاوہ اور بھی روایات ہیں جن میں سے ایک روایت مصنف کی ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس » مسند « کی جملہ روایات ان کا باہم اختلاف اور جمع و ترتیب سے متعلق بالتفصیل تذکرہ کیا ہے چنانچہ ہم یہاں اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

» حسن بن زیاد اللؤلؤی کی روایت کو ایشخ قاسم بن قطلوبغا نے روایت حارثی جمع کر کے اس کا نام » المسند « رکھ دیا ہے جو دو جلدوں میں ہے اور اس پر قاسم بن قطلوبغا کے حواشی بھی ہیں جمال الدین محمود بن احمد القفونی الاشقی متوفی ۷۵۰ھ نے اس سند کو مختصر کر کے اس کا نام » المعتمد رکھا، پھر اس کی شرح لکھی اور اس کا نام » المسند رکھا اور ابو المود محمد بن محمود المصوار زہبی متوفی ۷۵۰ھ نے سند کے زوائد جمع کئے وہ لکھتے ہیں کہ میں نے تمام

بعض جاہلوں کو امام کی شان میں گستاخی کرتے سنا اور دیکھا کہ وہ امام صاحب کی تنقیص کرتے ہیں اور روایت حدیث میں انہیں تہی مایہ بتاتے ہیں اور اسکے مقابلہ میں مستند امام شافعی اور موطا مالک پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام صاحب نے از خود کوئی مستند مرتب نہیں کی وہ تو صرف چند حدیثیں روایت کرتے تھے یہ دیکھ کر میرے اندر حمیت دینی نے ولولہ پیدا کیا اور میں نے بنیاد صانید کو یکجا جمع کرنے کا ارادہ کر لیا جنہیں بڑے بڑے علمائے حدیث نے مرتب کیا تھا اور وہ صانید حسب ذیل ہیں۔

- ۱۔ مستند الامام الحافظ ابو القاسم طلحہ بن محمد بن جعفر الشافعی الحدادی۔
- ۲۔ مستند الامام الحافظ ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب الحارثی البخاری المعروف بعبد اللہ الاستاذ۔
- ۳۔ مستند الامام الحافظ ابو الحسن محمد بن المنظر بن موسیٰ بن حایسی بن محمد۔
- ۴۔ مستند الامام الحافظ ابو نعیم الاصفہانی الشافعی۔
- ۵۔ الشیخ ابو بکر محمد بن عبد الباقی بن محمد الانصاری۔
- ۶۔ الامام ابو احمد عبد اللہ بن عدی الجرجانی۔
- ۷۔ الامام الحافظ عمر بن حسن الشیبانی۔
- ۸۔ الامام ابو بکر احمد بن محمد بن خالد النکلاعی۔
- ۹۔ الامام ابو یوسف القاضی، ان سے جو مروی ہے وہ نسخہ ابی یوسف کے نام سے مشہور ہے۔

- ۱۰۔ الامام محمد بن الحسن الشیبانی، یہ نسخہ محمد کے نام سے مشہور ہے۔
- ۱۱۔ الامام حماد بن ابو حنیفہ۔
- ۱۲۔ الامام محمد دوم (نسخہ) جس کا زیادہ حصہ تابعین سے مروی ہے اور کتاب الامام کے نام سے مشہور ہے۔
- ۱۳۔ الامام الحافظ ابو القاسم عبد اللہ بن ابی العوام السعدی۔
- ۱۴۔ الامام الحافظ ابو عبد اللہ حسن بن محمد حسرو البلیغی التتبی ۵۲۲ء یہ تخریج سید سے بہتر ہے۔

۱۵۔ الامام ابو موسیٰ و مادروسی نے تکرار اسانید اور تکرار متن کو حذف کر کے ابواب فقہی پر مرتب کیا ہے !

بہر حال یہ حاجی غلیفہ کے اس بیان کا خلاصہ ہے جو انھوں نے ابوالمؤید الخوارزمی کے روایات مختلفہ جمع کرنے سے متعلق ذکر کیا ہے۔

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کی طرف اس مسند کی نسبت اسی حیثیت کی نہیں ہے جو موطا امام مالک کی ہے، کیونکہ امام مالک نے ترموطا خود مدون کی ہے اور مرتب اور متبوی صورت میں دوسروں نے ان سے اس کی روایت کی ہے لیکن امام صاحب نے اس صریحہ کو خود مرتب نہیں کیا بلکہ رواقہ نے اپنے طور پر اس کی ترتیب و تبویب کی، مگر اس سے اس کی صحت نسبت پر حرف نہیں آتا ہاں اختلاف رواقہ کے لحاظ سے اس نسبت کی حیثیت ضرور مختلف ہے اور ہماری رائے میں سند کے لحاظ سے سب سے قوی تر الآثار ابویوسف اور الامام محمد ہے بلکہ ان دونوں کتابوں میں وقت نظر سے ہم پوری طرح مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ان میں جس قدر مستند روایات ہیں ان کی شد بلا شبہ امام صاحب کی طرف صحیح ہے مگر ان کی ترتیب و تبویب اور جمع امام ابویوسف اور امام محمد کا کارنامہ ہے !

امام ابو حنیفہ کے تلامذہ

جنہوں نے فقہ حنفی کی نقل و تسوید کا کارنامہ انجام دیا

فقہ ابو حنیفہ کا تعارف

امام صاحب کی فقہ سے متعارف ہونے کا فدیہ صرف تلامذہ ہیں جو ان سے مذاکرہ کے بعد ایک فیصلہ کرتے تھے اور پھر ضبط تحریر میں لے آتے تھے اسی طرح انہوں نے تمام مسائل فقہیہ جمع کر ڈالے مگر یہاں تین باتوں کا ذکر ضروری ہے

۱۔ ایک المناک محرم کی ترتیب دینے کو اس میں جو روح کارفرما ہوتی ہے کچھ اور ہی ہوتی۔ ایک تلامذہ تو یہ ہوتا کہ امام صاحب کے اندکار اصلی صورت میں ہمارے سامنے آ جاتے اور ان کے خواطر خوب واضح طور پر منعکس نظر آتے کیونکہ جب آواز کو خواطر کے مطابق کر دیا جائے تو فکر میں روح اند نہند کی نظر آنے لگتی ہے اور کلام میں لطافت اور شیرینی پیدا ہو جاتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب نے جو رسائل خود لکھے ہیں ان میں جو سادگی اور لذت ہے وہ کچھ اور ہی چیز ہے کاش امام صاحب انہی مسائل کی زبان ادا اسلوب میں اپنی فقہ بھی مرتب فرما جاتے۔

۲۔ امام صاحب کے تلامذہ نے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ ماسواۃً منقول یا خبر مشہور یا قولی یا صحابی یا قول تابعی کے تمام کے تمام دلائل سے خالی ہیں۔ ثناء و نادر ہی قیاس یا امتحان کا ذکر کیا گیا ہے۔ ہر حرف و ما قول جو امام ابو یوسفؒ نے بیان کئے ہیں وہ ضرور مدلل ہیں لیکن انکی تعداد بہت کم ہے۔

بلشہد اس طرز تدوین سے ہم ان کے قیاس کو اصلی شکل میں دیکھنے سے محروم ہو گئے ہیں۔ حالانکہ وہ اپنے دور

کے بہت بڑے ماہر قیاس تھے اور قیاس ہی کی وجہ سے مخالفین نے انہیں بدنام کر رکھا تھا۔ بلکہ بیان بھی مشہور کر دیا کہ وہ قیاس کے مقابلہ میں سنت کو بھی قابل اعتبار نہیں سمجھتے اور ایک مسلمان مجتہد کی حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ چنانچہ حب ہم امام محمد کی کتابیں پڑھتے ہیں تو شاذ و نادر کوئی مقام ایسا نظر آتا ہے جہاں قیاس کی علت بیان کی گئی ہو اور اس کے اعتبار و اطوار کا ذکر ہو تو پھر امام صاحب کے وہ استحضانات کہاں گم ہو گئے جن کے سامنے ان کے تلامذہ دم نہیں مار سکتے تھے۔

بلاشبہ ان شخصوں کی موجودگی ہم صحیح طور پر امام صاحب کی ولایت فقہ نہیں کر سکتے اور نہ اس پر کوئی عادت قائم کر سکتے ہیں۔ اس کے اصحاب کے بعد جو لوگ آئے انہوں نے استدلال احکام سے اقباس کا امتحان کیا اور امتحان ادا احکام عرف کے بیان کی طرف بھی توجہ کی۔ مگر یہیں یہ کیسے یقین ہو سکتا ہے جو استدلال یہ بیان کرتے ہیں اسی طرح امام صاحب بھی غور فکر کرتے تھے اور اسی طرح انہوں نے احکام منبسط کئے تھے۔

یہ بات تو طے شدہ ہے کہ امام صاحب قیاس و امتحان سے فوٹے دیتے تھے۔ پھر ان کے تلامذہ کو ان اقوال کی تائید میں جو احادیث میں انہوں نے انہیں بطور تائید ذکر کر دیا اور اس کے بعد قیاس و امتحان کی ضرورت نہ سمجھی۔ اسی طرح ہم امام صاحب کے طرز فکر سے دور ہی ہوتے چلے گئے۔

امام صاحب کے تلامذہ نے ان کی فقہ کے نقل کرنے کی جو خدمت سرانجام دی۔
۳۔ مازوال کا نامہ بلاشبہ اس سے امام صاحب کی جلالت شان میں اضافہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ تائیدیں بجائے خود امام کی حیثیت رکھتے تھے۔

چنانچہ امام ابو یوسف کی طرح امام محمد بھی فقہ الدائے اور فقہ الحدیث کے جامع تھے۔ چنانچہ اگر ایک طرف وہ فقہ عراق کے راوی ہیں تو دوسری طرف موطا امام مالک بھی روایت کرتے ہیں اور امام محمد کے مدارک فقہ نے ہر دو قسم کی فقہ کو نہایت مناسب کے ساتھ جمع کر لیا تھا اس لئے اپنے شیخ کے راوی اور ناقل ہونے کے باعث آنے والی نسلوں کے دلوں میں امام صاحب کے مرتبہ علمی کا نقش انہوں نے قائم کر دیا۔

یہ وجہ ہے کہ بعض مستشرقین نے امام صاحب سے منقولہ مسائل کی صحت پر شبہ کا اظہار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے پیچیدہ انداز فکر نے انہیں اس غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے کہ بعض مسائل جو امام صاحب کی طرف منسوب ہیں ہو سکتا ہے ان کی نسبت غلط ہو۔ کیونکہ جن مصادیق سے امام صاحب کی زندگی اور ان کے زمانہ کا پتہ چلتا ہے اور ان کے فقہی کارناموں کا ثبوت ملتا ہے ان میں بہت کم ایسے مصادیق ہیں جو قابل اعتماد ہو سکتے ہوں۔ لہذا ان واقعات کی روشنی میں ان اراد کی نسبت امام صاحب کی طرف صحیح نہیں ہو سکتی۔

مگر یہ عجیب و غریب منقہ باری سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ جو لوگ ان کی فقہ کی نقل کرنے والے ہیں وہ ان کے

طرح واقفیت ہو گئی اور انہوں نے قیاس و استحسان کے مسائل ان کی عملی زندگی سے اخذ کرنا شروع کر دیئے اور محض فرضی اور نظری مسائل پر اکتفا نہیں کیا۔

فقہ حنفی کے فروغ کا سبب :- قاضی ابو یوسفؒ کی وجہ سے فقہ حنفی نے بگاری مذہب کی حیثیت حاصل کر لی، یہی وجہ تھی کہ اس مذہب کو مقبول عام اور فروغ و دام حاصل ہوا غالباً ابو یوسف فقہائے اہل الرائے میں پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنے آراء کو حدیث سے مؤید کیا اس طرح اہل الرائے اور اہل حدیث کے باہم تطبیق دینے کی کوشش کی کیونکہ انہوں نے محدثین سے بھی استفادہ کیا تھا اور حفظ حدیث میں اس درجہ شہرت حاصل کر لی تھی کہ اصحاب اہل حلیفہ میں حدیث کے سب سے بڑے حافظ شمار ہونے لگے تھے،

امام ابو یوسفؒ کی تصنیفات :- امام ابو یوسفؒ نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں اپنے اور اپنے شیخ کے آراء جمع کر دیئے ہیں۔ چنانچہ ابن النذیم نے الفہرست میں ان کتابوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :-

امام ابو یوسفؒ نے اصول و امالی میں مندرجہ ذیل کتب تصنیف کی ہیں :-

- ۱، کتاب الصلاۃ (۲)، کتاب الزکاۃ (۳)، کتاب الصیام (۴)، کتاب الفرائض (۵)، کتاب البیوع (۶)، کتاب الحدود (۷)، کتاب الوکالہ (۸)، کتاب المواعظ (۹)، کتاب الصیور و الذبائح (۱۰)، کتاب الغصب و الاستبراء (۱۱)، کتاب اختلاف الامصار (۱۲)، کتاب الرد علی مالک بن انس (۱۳)، رسالہ فی الخراج ابی الرشید (۱۴)، کتاب الجوامع جسے یحییٰ بن خالد کے لئے تصنیف کیا تھا۔ یہ چالیس کتابوں پر مشتمل ہے اس میں اختلافی مسائل کی پوری تفصیل ملتی ہے (۱۵)، الامالی جسے بشیر بن الولید القاضی نے روایت کیا ہے اور یہ چھتیس کتب پر مشتمل ہے اور امام ابو یوسفؒ کی جملہ تفریعات کا

اس میں بیان موجود ہے

امام ابو یوسفؒ کی یہ کتابیں تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الندیم نے کیا ہے، لیکن اس کتابوں کے علاوہ بھی ان کی تصنیفات ہیں جو ابن الندیم نے ذکر نہیں کیں وہ کتابیں امام صاحب سے روایت اور ان کے دفاع سے متعلق ہیں چنانچہ کتاب الآثار، اختلاف ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی السیر الاوزاعی اپنی کتابوں میں شمار ہوتی ہیں اب ہم ان کتب میں سے ہر کتاب پر تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہیں اور سب سے پہلے کتاب الخراج کو لیتے ہیں :-

— : (۱) کتاب الخراج لابن یوسفؒ :- نام ہے جو امام ابو یوسفؒ نے حکومت کے مایات سے متعلق خلیفہ ہارون الرشید کو لکھا تھا۔ اس میں حکومت کے ذرائع آمد اور اس کے مصادر کتاب و سنت اور فتوائے صحابہ

کی روشنی میں بحث کی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ پہلے کچھ احادیث ذکر کرتے ہیں اور ان سے علل کا استنباط کرتے ہیں۔ پھر اقوال صحابہ کا ذکر کر کے مناط حکم معلوم کرتے ہیں اور ان علل پر صحابہ کی رائے کے خلاف مسائل کی بنیاد رکھتے ہیں۔ مثلاً بعض اوقات ایک مسئلہ کو حضرت عمرؓ کے فتویٰ کے خلاف فرض کرتے ہیں اور اسے حضرت عمرؓ پر اعتراض کی شکل دے کر پھر ان کی جانب سے ممانعت شروع کر دیتے ہیں۔ چنانچہ فرضی اعتراض اور اس کا جواب ملاحظہ ہو :-

ابو یوسفؒ سے سوال ہوا کہ آپ اہل خراج سے زمین کی مختلف قسم کی پیداوار اور کھجور اور انگور پر مقاسمت (بخشش) کا فتویٰ کیوں دیتے ہیں؟ اور حضرت عمرؓ نے زراعتی زمین اور باغات پر جو ٹیکس لگائے تھے، ان کے مطابق کیوں عمل نہیں کرتے؟

ابو یوسفؒ اس کا جواب دیتے ہیں۔ "حضرت عمرؓ کا فتویٰ اس وقت کے حالات کے مطابق تھا۔ انہوں نے خراج عائد کرنے وقت یہ کب کہا تھا کہ یہ خراج اہل خراج پر حتمی اور ہمیشہ کے لئے لازم ہے اور میرے یا میرے بعد کے خلفاء کے لئے اس میں کسی بیشی کا اختیار نہیں؟ بلکہ حذیقہ اور عثمان جب عراق سے ان کے عائد کردہ ٹیکس سے زیادہ آمدنی لیکر حاضر ہوئے تو حضرت عمرؓ نے ان سے باز پرس کی۔

■ شاید تم نے زمین پر اس کی پیداوار سے زیادہ بوجھ ڈالا ہوگا؟

جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ حضرت عمرؓ کو زیادہ مالیہ کی رپورٹ دیتے تو حضرت عمرؓ ضرور مالیہ کم کر دیتے۔ اگر ان کا عائد کردہ ٹیکس حتمی اور قطعی ہوتا اور اس میں کسی بیشی جائز نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ بھی اس سے یہ نہ پوچھتے کہ تم نے زمین پر اس کی پیداوار سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالا اور پھر اس میں کمی یا بیشی کے جواز کی حد سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ عثمان بن حنیف نے انہیں جواب دیا :-

"میں نے زمین پر اتنا ہی بوجھ ڈالا ہے جس کی وہ متحمل ہو سکتی ہے اس کے بعد بھی خاصی بچت ہو جاتی ہے۔"

یہ کتاب خالص امام ابو یوسفؒ کے آراء پر مشتمل ہے اور اس میں دوسرے فقہاء کے

اقوال نہیں ہیں۔

مگر اکثر مسائل پر امام صاحب سے اختلاف کا ذکر کرتے ہیں جس سے بظاہر ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جن مسائل میں امام صاحب سے اختلاف کا ذکر نہیں کیا ان میں ضرور متفق ہیں اور جسے بلا اختلاف ذکر کرتے ہیں وہ امام صاحب کی رائے ہے، جب امام صاحب کی رائے کا ذکر کرتے ہیں تو اسے کسی دلیل سے مدلل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور قیاس یا استسنان کا ذکر کرتے ہیں اور امانت علم کا حق ادا کرنے کی غرض سے اپنی دلیل کی بجائے اپنے شیخ کی دلیل کا زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً امام کی اجازت سے بخیر زمین کو آباد کرنے کا مسئلہ، امام ابو یوسفؒ اس زمین پر آباد کاری کی ملکیت ثابت کرنے

کے لئے امام کی اجازت ضروری نہیں سمجھتے مگر امام صاحب امام وقت کی اجازت لازم قرار دیتے ہیں چنانچہ ان ہر دو آراء اور ان کے دلائل سے متعلق امام ابو یوسفؒ نے جو کچھ لکھا ہے وہ غور طلب ہے :

”جو شخص بھی بنجر زمین کو آباد کرے گا وہ اسی کی ہوگی۔ امام صاحب فرماتے ہیں :- جس نے امام کی اجازت سے بنجر زمین آباد کی اس کا وہ ملک مقصور ہوگا مگر جس نے بلا اجازت کسی خطہ کو آباد کیا تو اس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔ امام وقت کو اسے بحق سرکار ضبط کر لینے کا اختیار ہے۔ البتہ اگر چاہے تو اسے بطور جاگیر بخش بھی سکتا ہے۔“

امام ابو یوسفؒ پر اعتراض کیا گیا کہ امام صاحب نے ضرور کسی دلیل کے پیش نظر یہ مسلک اختیار کیا ہوگا۔ ورنہ حدیث میں تو صاف طور پر مذکور ہے :-

”جس نے بنجر زمین کو آباد کیا وہ اسی کی ہے۔“
لہذا اس کی کچھ تو وضاحت فرمائیے، ہم توقع رکھتے ہیں کہ آپ نے بھی اس کے متعلق کوئی دلیل سنی ہوگی۔“

امام ابو یوسفؒ جواب دیتے ہیں کہ امام صاحب کی دلیل تو یہ ہے کہ آبادی بلا اجازت کے جائز ہی نہیں ہے میں آپ سے (یعنی معترض سے) پوچھتا ہوں کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک کسی ایک جگہ کو آباد کرنا چاہتا ہے اور دوسرا اسے روکتا ہے تو دونوں میں کون زیادہ حق دار سمجھا جائے گا؟ مثلاً ایک شخص دوسرے کے حدود ملکیت میں بنجر زمین کو آباد کرنا چاہتا ہے اور دوسرا شخص اسے منع کرتا ہے کہ یہ میری ملکیت ہے اس لئے تم اسے آباد نہ کرو، اس سے مجھے تکلیف ہوگی تو اس صورت میں فصل نزاع کے لئے امام نے اذن امام کو شرط ار دیا ہے، اگر امام اجازت دے دے تو وہ شخص اسے آباد کر سکتا ہے اور یہ اجازت نامہ بالکل صحیح تصور ہوگا اور اگر امام روکنا چاہے تو روک بھی سکتا ہے اور امام کے اذن یا ممانعت کا

کر سکتے ہیں جو امام ابو یوسفؒ کی روایت کردہ ہے جس کے ان کے صاحبزادے یوسف ناقل ہیں۔ علاوہ مسند ہونے کے اس میں معتزہ حصہ ان فتاویٰ کا ہے جنہیں امام ابو یوسفؒ نے فقہائے کوفہ کے اقوال سے منتخب کیا اور ان کے مطابق مسلک اختیار کیا ہے یا سنیہ مخالفت بیان کر کے مخالفت کی ہے، یہ کتاب فقہی عنوانات کے ساتھ معنون ہے، اس لئے ذیل کے وجوہ شکاوت کی بنا پر یہ کتاب علمی لحاظ سے بہت زیادہ قابل قدر ہے،

— : ۱۱۱ یہ امام صاحب کی مسند ہے جس میں ان کے مرویات کا معتزہ حصہ موجود ہے اور ابن احمادؒ کا نمونہ ہمارے سامنے آجاتا ہے جن پر امام صاحب احکام و فتاویٰ کے استنباط کے وقت اعتماد کیا کرتے تھے۔

— : ۱۲ اس کتاب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب فتوائے صحابہ سے کسی طرح استدلال کرتے تھے اور حدیث مرسل سے کیونکر اخذ کرتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں کتاب اس باب میں رہنمائی کرتی ہے کہ روایات پر اعتماد کے لئے امام صاحب کس قسم کے شرائط حائذ کرتے تھے؟

— : ۱۳ کتاب میں کچھ فتاویٰ ایسے بھی ہیں جو انہوں نے خصوصاً تابعین فقہائے کوفہ اور عمومًا تابعین فقہائے عراق کے فتاویٰ سے منتخب کئے ہیں جس سے ہمارے ہاتھ ایسا فقہی مجموعہ آجاتا ہے جو فقہائے عراق کے مابین معروف تھا وہ اس کی درست کرتے تھے اور اس پر اپنے استدلال کی عمارت کھڑی کرتے تھے اور اس کے ماسوا کے لئے استنباط کیتے تھے، ساتھ ہی ساتھ جب ہم امام صاحب سے دوسری فقہ کی بھی درست کرتے ہیں تو ہمیں اس دور کا پتہ چلتا ہے جس میں امام صاحب نے اپنے استنباط کی بنیاد استوار کی جس سے دوسرے مجتہدین کے مقابلہ میں ان کا مقام زیادہ نمایاں اور ممتاز ہو جاتا ہے۔

— : ۱۴ اختلاف ابی حلیفہ و ابن ابی لیلیٰ — اس کتاب میں ابو یوسفؒ

پس جن میں امام صاحب نے ابن ابی لیلیٰ سے اختلاف کیا ہے۔ ان سب مسائل میں وہ اپنے شیخ امام صاحب کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ ابو یوسفؒ دونوں کے شاگرد ہیں۔ اس کتاب کو ابو یوسفؒ سے امام محمدؒ نے روایت کیا ہے۔

اس لئے کتاب میں ہر مقام پر یہ عبارت مذکور ہے :-

امام محمدؒ نے فرمایا: "ہم اسی پہلو کو اختیار کرتے ہیں"

امام سرخسی بیان کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس کتاب میں اپنی طرف سے بھی اختلاف کئے ہیں سرخسی اس کتاب اور ان مسائل میں اختلاف کرنے والوں کے ساتھ امام ابو یوسفؒ کا رابطہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"یاد رہے کہ ابتدا میں امام ابو یوسفؒ، ابن ابی لیلیٰ کے پاس آتے جاتے رہے اور ان سے متواتر نو سال تک سلسلہ تلمذ قائم رہا مگر آخر کار امام ابو حنیفہؒ کی مجلس علم میں چلے آئے، اس تحویل کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابو یوسفؒ ابن ابی لیلیٰ کے پیچھے پیچھے جا رہے تھے، ابو یوسفؒ نے ایک شخص کا بورا دیکھا اس سے شکریہ تو کچھ امام ابو یوسفؒ نے اٹھالی، ابن ابی لیلیٰ نے یہ دیکھ کر ڈانٹا اور کہا کہ :-

"تمہیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ یہ ناجائز ہے۔"

ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کے پاس پہنچے اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا

حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کچھ مضائقہ نہیں ! یہ اور اس قسم کے دوسری

چیزیں ہبہ کی قسم سے ہیں یہ شرعاً غیر مستحسن نہیں -

چنانچہ ہمیں یہ حدیث پہنچی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرتؐ صحابہ کرام کے ساتھ جا رہے تھے کہ

ایک انصاری کے بوسے میں کھجور تھے انہوں نے دیکھا کہ یہ کھجوریں جھڑ رہی ہیں تو آپ انہیں

اٹھانے لگے اور صحابہ کرام سے فرمایا کہ :-

اِنْتَفِیْوْا ! یعنی لوٹ لو ۔

نیز ہمیں یہ حدیث بھی پہنچی ہے کہ حجتہ الوداع میں آنحضرتؐ نے قربانی کے ایک سو

اونٹ ذبح کئے اور آپؐ نے حکم دیا کہ ہر بدنہ یعنی قربانی سے گوشت کا ایک ایک

ٹکڑا کاٹ کر لایا جائے ۔ پھر فرمایا :-

"جو شخص ان سے گوشت کا پارچہ کاٹنا چاہے کاٹ سکتا ہے۔"

اب امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کے مرتبہ علمی کو پایا اور یہ بھی معلوم کر

لیا کہ دونوں استادوں میں کس قدر علمی تفاوت ہے ؟ چنانچہ وہ امام ابو حنیفہ کے حلقہ
درس میں منتقل ہو گئے ۔

امام ابو یوسفؒ ابن ابی لیلیٰ سے کیوں الگ ہوئے ؟ — بعض ابو یوسفؒ
کی یہ بھی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ابو یوسفؒ زنی سے مناظرہ کیا کرتے تھے ۔ بحث و
مناظرہ سے ان پر واضح ہو گیا کہ امام صاحبؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے علم میں کس
قدر تفاوت ہے ۔ آخر اس سے متاثر ہو کر امام ابو حنیفہؒ کی مجلس میں
چلے آئے ۔

اس کے بعد امام ابو یوسفؒ کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ ان ہر دو شیوخ کے باہم
جو اختلافی مسائل ہیں انہیں یکجا کر دیں ، چنانچہ یہ کتاب اسی کا نتیجہ ہے ، امام محمدؒ
نے یہ کتاب ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے اور اس میں کچھ مزید مسائل کا اضافہ کر دیا
ہے جو انہوں نے دوسرے فقہاء سے سنے تھے ،

اس بنا پر اصل میں یہ کتاب امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کی تصنیف اور بعض امام
محمدؒ کی تصانیف میں اس کا ذکر کیا ہے اس لئے حاکم رحمہ اللہ نے مختصر میں اس کا ذکر کر
دیا ہے ۔

صاحب المبسوط کے بیان سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں :-

۱ :- — ایک یہ کہ امام محمدؒ نے اس میں کچھ اضافے کئے ہیں جو ابو یوسفؒ
کے علاوہ دوسرے بزرگوں سے سنے تھے ۔

۲ :- — دوسرے یہ کہ تصنیف تو ابو یوسفؒ ہی کی ہے مگر تالیف امام
محمدؒ کی ہے یعنی جن مسائل پر یہ کتاب مشتمل ہے وہ تو ابو یوسفؒ کے ہیں مگر جہاں تک
ترتیب و تنویب کا تعلق ہے وہ امام محمدؒ کی کوشش ہے مگر یہ کتاب مستقل ہے اور
کہیں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ امام محمدؒ نے اس میں کچھ اضافے کئے ہیں بلکہ تمام تر روایات
ابو یوسفؒ سے ہیں لہذا ہم یہ اوعا نہیں کر سکتے کہ امام محمدؒ نے اس میں کچھ اضافے

متفق نظر آتے ہیں، کیونکہ دونوں قاضی رہ چکے ہیں اس لئے رجسٹر کے اندراجات کو معتبر قرار دیتے ہیں اور قاضی کے لیاؤ کا اعتبار نہیں کرتے مگر ابو حنیفہ کو قضا کا تجربہ نہیں ہے اس لئے وہ ان اندراجات کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں

علاوہ ازیں اس کتاب میں ابو یوسف اولہ اور وجوہ قیاس ذکر کرنے کا اعتبار زیادہ سے زیادہ کیا ہے چنانچہ ایک نمونہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے

”مشتري نے ایک شخص کو کوئی چیز خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا، وہ مطلوبہ چیز خرید لیتا ہے۔ اس کے بعد اسی چیز میں عیب نکلتا ہے، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عیب میں جھگڑا کرنے کا کون حق دار ہے یعنی موکل یا وکیل؟

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ وکیل استغاثہ کرے مگر ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ وکیل اس عیب کی بنا پر رو کرنے کا مجاز نہیں ہے جب تک موکل حلف نہ اٹھائے، اس عیب کے ساتھ یہ بیع اسے منظور نہیں ہے، چنانچہ کتاب کا متن یہ ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کے لئے اس کے حکم سے کوئی چیز خریدی اور اس میں عیب نکل آیا تو امام صاحب کہتے ہیں کہ مشتری عدلی ہو گا اور یہ امر یعنی موکل حاضر ہو یا نہ ہو وکیل اسی چیز کو رو کر سکتا ہے اور اگر بائع یہ کہے کہ آہ اس عیب پر راضی ہے تو مشتری سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

مگر ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ جب تک آمر حاضر ہو کر عدم رضا کا حلف نہ اٹھائے اس وقت تک مشتری اسے رد کرنے کا مجاز نہیں ہے، خواہ وہ کسی دوسرے شہر میں رہتا ہو۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے مال مضاربہ لیکر کسی علاقہ میں آکر کاروبار شروع کر دیا تو امام صاحب کہتے ہیں کہ وہ کسی چیز میں عیب پا کر اسے رو کر سکتا ہے اور آمر رضا مندی سے

سے اس سے حلف نہیں لیا جائے گا

مگر ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ مضارب معیوب چیز کو اس وقت تک رو نہیں کر سکتا جب تک کہ رب المال حاضر ہو کر حلفیہ بیان نہ دے کہ وہ اس عیب پر واضح نہیں ہے، خواہ اس نے سامان دیکھا بھی نہ ہو۔

ایک شخص نے کسی کو حکم دیا کہ اس کا کچھ سامان فروخت کر دے اگر مشتری کو کوئی عیب معلوم ہو جائے تو وہ بائع سے جھگڑا کرے گا یا رب التامع یعنی صاحب سامان کا حاضر ہونا ضروری ہوگا؟ اس میں اس کا فریق مخالف بائع ہے اس لئے صاحب سامان کو حاضر ہونے کی تکلیف نہیں دی جائے گی کیونکہ صاحب متاع کو اس سے تعلق نہیں، ایک شخص نے کچھ سامان خریدا تو اسے اس بیع میں آمر کی حیثیت حاصل ہوگی مثلاً ایک شخص نے دیکھے بغیر کچھ سامان خریدا تو کیا رویت کے بعد مشتری کو خیار ہوگا یا جب تک آمر حاضر نہ ہو خیار نہیں ہوگا۔

مثلاً ایک شخص نے غلام خریدا پھر قبل از قبض معلوم ہوا کہ وہ نابینا ہے، تو مشتری کہتا ہے کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے تو کیا وہ آمر کے حاضر ہونے بغیر اسے رد کرنے کا مجاز نہیں ہوگا

وہ آمر کے حاضر ہونے بغیر بھی رد کر سکتا ہے۔

ان مسائل میں امام صاحب فقہ عراق کے دکیل کے مشراؤ کو دکیل کی بیع پر قیاس کرتے ہیں اور عیب کی وجہ سے اسے رد کرنے کا اختیار دیتے ہیں اور خیار عیب کو خیار رویت پر قیاس کرتے ہیں

الغرض یہ کتاب جن مسائل اور دلائل پر مشتمل ہے ان سے امام صاحب کی فقہی شکل اپنی واضح شکل میں سامنے آجاتی ہے

۔۔ (ہم) المر و علی سیر الاذنی

اس کتاب میں امام ابو یوسفؒ نے اوزاعی کے ان مسائل کی تردید کی ہے جن میں ۵۵

امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں ،

ان مسائل کا تعلق احکام حشر، امان، صلح اور غنائم وغیرہ سے

ہے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ ان مسائل میں اپنے شیخ کی حمایت کرتے ہیں، جس سے امام ابو حنیفہؒ کے اولہ، طرق استنباط اور مسالک استدلال کی شکلی پوری قوت کے ساتھ نمایاں ہو جاتی ہے، اور امام صاحب امام تھقفہ فائس اور نصوص کے غایات و علل کے مفسر کی حیثیت سے نظر آتے ہیں جو عبارت کے مرامی ظاہرہ پر اکتفا نہیں کرتے۔

چنانچہ مسئلہ امان عہد سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحب غلام کی امان کو اس صورت میں معتبر سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے مولیٰ کے ساتھ مل کر جہاد کرے، اور امام اوزاعی بہر صورت اس کی امان کو جائز تصور کرتے ہیں، یعنی وہ جنگ کرے یا نہ کرے، امان دینے کا مجساز ہے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ اس کتاب میں لکھتے ہیں :-
 "امام صاحب کہتے ہیں کہ غلام جب اپنے مولیٰ کے ساتھ مل کر جہاد کرے تو اس کی امان جائز ہوگی، ورنہ اس کی امان باطل تصور کی جائے گی۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ بہر صورت اس کی امان جائز ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے اس کی امان کو جائز رکھا تھا اور اس کے مقابل یا غیر مقابل ہونے کا ذکر نہیں کیا تھا۔"

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا یہ قول صحیح ہے، غلام کو امان اور شہادت کا حق نہیں ہے جب وہ خود کسی تہیہ کا مالک نہیں ہے، نہ کچھ خریدا سکتا ہے اور نہ نکاح کر سکتا ہے تو مسلمانوں پر اس کے امان نامہ کو کسی طرح عاید کیا جاسکتا ہے، جب کہ قرآنی طور پر اسے کسی قسم

کے قصرت کا حق نہیں ہے، بتائیے اگر وہ غلام کا مشہور اہل اس کا آقا مسلمان ہو، تو کیا وہ امان نامہ نافذ ہو سکے گا؟

اسی طرح اگر اہل حرب کا غلام ہے اور فساد ہو کر دارالسلام میں چلا آیا ہے اور مسلمان ہو گیا ہے، پھر تمام اہل حرب کو امن نامہ لکھ دیتا ہے تو کیا یہ امن نامہ معتبر ہوگا؟ پھر اگر غلام مسلمان ہو اور اس کا مولیٰ قوی ہو اور وہ اہل حرب کو امان دے دے تو کیا وہ امان معتبر ہوگی؟

عاصم نے فضیل بن زید سے روایت کی ہے کہ ہم ایک قلعہ کا محاصرہ کئے ہوئے تھے، کسی غلام نے تیر پر امان نامہ لپیٹ کر دشمن کے پاس پھینک دیا چنانچہ حضرت عمرؓ نے وہ امان نامہ جائز رکھا تو یہ حدیث ہمارے نزدیک مقاتل دفرجی پر محمول ہے۔ اور اگر یہ اثر نہ ہوتا تو ہم اس کے امان نامہ کو جائز نہ رکھتے خواہ وہ مقاتل ہو یا غیب مقاتل۔ آل حضرت کی حدیث ہے کہ :-

”تمام مسلمان دوسروں پر ایک ہاتھ کی طرح ہیں، ان کے خون برابر ہیں اور ان کا ادنیٰ شخص بھی ساری قوم کی طرف سے کسی ذمہ دار کی کو قبول کر سکتا ہے۔“

اس روایت سے مسئلہ دیت مستثنیٰ ہے کہ دیت میں غلام اور آزاد برابر نہیں ہو سکتے۔ بعض اوقات غلام کی دیت ایک سو درہم کو بھی نہیں پہنچتی، لہذا یہ حدیث آزاد لوگوں کے متعلق ہے اور غلام کا خون آزاد کے برابر نہیں ہو سکتا۔

اگر مسلمان قیدی بنا کر لائیں امدان میں سے ایک روکا مسلمان ہو کر امن کا اعلان کر دے، حالانکہ وہ دارالحدیث میں ہے تو کیا مسلمانوں کو اس امان نامہ کی پابندی کرنا پڑے گی؟ قطعاً نہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے؟

اس طرح کتاب الرد علی سیر الاداعی میں فقہائے مدینہ اور فقہائے عراق کے مابین بہت سے اختلافی مسائل کا ذکر کرتا ہے۔ جن سے ان کے منازع مختلفہ کا اندازہ ہو سکتا ہے انہیں میں سے غنائم کے گھوڑے کا حصہ ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو شخص جہاد میں اپنے ساتھ دو گھوڑے لے جانے کا تو اسے ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ دو گھوڑوں کا حصہ تو ملے گا مگر دو سے زیادہ گھوڑوں کا حصہ نہیں ملے گا اس پر اہل علم کا اتفاق ہے اور ائمہ اس کے پابند ہیں۔

امام ابو یوسفؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ آنحضرتؐ یا صحابہ کرام سے سوائے ایک حدیث کے ہمارے پاس کوئی خبر نہیں ہے جس سے ثابت ہوگا کہ انہوں نے دو گھوڑوں کو حصہ دیا اور یہ ایک حدیث شافعی کے حکم میں ہوگی جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے۔

اوزاعی کا یہ دعویٰ کہ آئمہ نے اسی پر عمل کیا ہے اور اہل علم اس پر متفق ہیں تو یہ حجازیوں کے اس قول سے ملتی جلتی بات ہے کہ سنت یہی ہے، مجمل دعویٰ قابل قبول نہیں ہو سکتا، کوئٹہ امام ہے جس نے اس پر عمل کیا ہے؟ اور اس سے اخذ کیا ہے؟ تا کہ ہم دیکھیں کہ کیا وہ اس لائق بھی ہے کہ اس سے اخذ کیا جائے؟ اور پھر دو گھوڑوں کو حصہ ملتا ہے تو دو سے زیادہ کو کیوں محروم کیا جاتا ہے اور جو گھوڑا گھر میں بندھا ہوا ہے اور وہ میدان جنگ میں نہیں گیا اسے کیوں حصہ نہیں دیا جاتا؟

لہذا یہ ہم کہتے ہیں جو کچھ اوزاعی نے کہا ہے اس پر خوب غور کرو اور تدبر سے کام لو۔ امام ابو یوسفؒ کی یہ کتابیں ہیں جن کے بعض فصوص ہم نے پیش کر دیئے ہیں اسلوب بیان کا جمال، وضاحت و جزالت اور دقت قیاس اور احکام فکر کی خوبیاں نظر آتی ہیں اور اس کے جواہر میں ان اولیٰ فقہیہ کی تصویر نظر آتی ہے جن سے امام صاحب کے تفکرات کا اندازہ ہو سکتا ہے، گو الفاظ ان کے نہیں ہیں۔

اگر وہ تمام کتابیں جن میں امام صاحب کی فقہ مذکور ہے اسی طرز پر پڑھیں تو امام صاحب کی شخصیت کہیں واضح شکل میں اور نکھر کر سامنے آجاتی۔

امام محمد بن الحسن شیبانی

فقہ کا جامع معقول و منقول امام یگانہ و یک

نام و نسب

پورا نام محمد بن الحسن الشیبانی ہے اور کنیت ابو سعید الشیبانی کی طرف نسبت بلحاظ نسب کے نہیں ہے بلکہ بلحاظ ولادت کے ہے۔

امام محمدؒ ۳۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۹ھ میں فوت ہوئے جس دن امام صاحب فوت ہوئے ان کی عمر صرف اٹھارہ سال کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ زیادہ عرصہ تک امام صاحب سے مستفید نہیں ہو سکے۔ مگر انہوں نے فقہ عراقی کی فہم و دراست کو امام ابو یوسف سے پورا کر لیا اور امام ثوری اور اوزاعی سے بھی استفادہ کیا اور امام مالکؒ کے پاس تین سال رہ کر فقہ و روایت اور ان کے آراء کا خصوصی علم حاصل کیا۔

اس سے قبل اہل عراق کی فقہ اور رائے کو بھی اچھی طرح حاصل کر چکے تھے۔ ہمدون رشیدؒ کے عہد سلطنت میں عہدہ قضا پر بھی فائز رہے۔ مگر اپنے شیخ ابو یوسف کی طرح قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز نہیں ہو سکے۔ آداب عربیہ پر ان کی دراست بہت وسیع تھی۔ جس سے ان میں لسانی ثقافت اور ائمہ ہادہ مافی الضمیر کی پوری قوت پیدا ہو گئی تھی۔ خوش پوش ہونے کے علاوہ خوش شکل بھی تھے امام شافعیؒ نے ان کے متعلق کہا شک کہا ہے کہ امام محمد بن الحسن نظر و قلب پر سحر کر دیتے تھے۔ نیز فرمایا :-

وہ اتنے فصیح بلغ تھے کہ جب بولتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ قرآن ان کی زبان پر نازل ہوا ہے۔

لے الانفعاء ص ۱۷۱

دربار خلافت سے وابستگی کی بناء پر غیر معمولی عزت و تکریم کی نظر سے دیکھے جاتے تھے
 کبھی انہوں نے اپنے تئیں ذلیل نہیں ہونے دیا۔ خطیب بغدادی کہتے ہیں
 ایک روز رشید آیا تو سب لوگ اس کی تعلیم کے لئے کھڑے ہو گئے مگر محمد بن الحسن
 کھڑے نہ ہوئے "آذین" رمتادی کرنے والا باہر نکلا اور محمد بن الحسن کا نام لے کر
 پکارنے لگا۔ ان کے ساتھی گھبرا گئے۔ جب رشید کے پاس سے واپس آئے تو ساتھیوں
 نے پوچھا۔

بہت خلیفہ سے کیسی گزری؟

انہوں نے جواب دیا خلیفہ نے کہا "دوسروں کی طرح آپ کیوں کھڑے نہیں ہوئے؟"
 میں نے جواب دیا۔ کہ میں اس طبقہ سے نہیں نکلتا چاہتا جس میں آپ نے مجھے شامل کیا ہے
 آپ نے مجھے اہل علم میں شامل کیا ہے اس لئے میں خدام کے طبقہ میں شامل نہیں
 ہو سکتا۔

امام محمد بن خوہن کے مالک تھے وہ امام ابو یوسف کے علاوہ امام صاحب کے تلامذہ میں
 سے کسی اور میں نہ تھیں۔ انہوں نے فقہ عراقی کا مل طور پر حاصل کیا اور عہد قضاء سے اس پر
 اور بھی صیقل کر دی۔ کیوں کہ انہوں نے قاضی ابو یوسف سے استفادہ کیا تھا اور فقہ حجازی کا مل طور پر
 شیخ مدینہ امام مالک سے حاصل کیا تھی اور شامی فقہ امام اوزاعی سے اس کے علاوہ حساب آمد
 تفریع مسائل پر بھی پورا عبور حاصل تھا۔ عثمان بیان ان کے قبضہ میں تھی۔ پھر عہد قضاء کے تجربہ
 نے اور بھی زیادہ بختہ کر دیا۔ انہوں نے فقہ کو عملی اعتبار سے قابل قبول بنا دیا اور محض نظریاتی
 اور نظریاتی نہیں رہنے دیا۔

امام محمد بن مالک دین کی غیر معمولی صلاحیت تھی۔ بلاشبہ اختلاف تک فقہ عراقی کو
 منتقل کرنے کا سہرا انہی کے سر پر ہے۔ چنانچہ انہوں نے امام مالک سے مؤطا روایت کی
 اور اسے مدون کیا اور ان کی روایت حلیہ روایت سے عمدہ ہے۔ وہ عراقی فقہ کے مقام میں
 امام مالک اور اہل حجاز کا رد کرتے ہیں۔

اہل عراق میں امام محمد کا مرتبہ ایک امام مجتہد کا ہے۔ جو اپنے مستقل فقہی اراد کا مالک ہے۔

ان کے بعض آثار و دسروں کی نسبت اقرب الی الحق بھی ہیں وہ عراقی اور حجازی فقہ کے جامع تھے اور فقہ عراقی کے نہ صرف جامع ہیں بلکہ اخلاف تک اسے پہنچانے والے بھی ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ امام محمد کی فقہ امام ابو حنیفہ سے تمام تر ماخوذ تھی کیوں کہ امام صاحب کی وفات کے وقت ان کی عمر صرف اٹھارہ سال کی تھی۔ اور اس مختصر سی مدت میں یہ ممکن نہ تھا کہ وہ امام صاحب سے پوری فقہ حاصل کر لیتے۔

مگر انہوں نے امام صاحب کی فقہ امام ابو یوسفؒ اور دوسرے اکابر سے حاصل کر لی تھی چنانچہ اپنی بعض کتابوں میں امام ابو یوسفؒ سے روایت بھی کرتے ہیں۔ کتاب جامع صغیر تمامہ امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے۔ مگر جامع کبیر میں انہوں نے ہر فصل یا باب کے شروع میں امام ابو یوسفؒ سے روایت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کی تدوین کے لئے ابو یوسفؒ کی روایت کو اساس نہیں بنایا بلکہ دوسروں کے روایات اور مسائل مددہ اور ماثورہ پر بھی اعتماد کیا ہے جو فقہائے عراق کے ماہرین مشہور اور معروف تھے۔

چنانچہ ابن تیمیہؒ بحوالہ لائق کے باب التہد میں بیان کرتے ہیں :-
 امام محمدؒ کی جو تصنیف صغیر کے نام سے موصوف ہے اس پر امام ابو یوسفؒ اور امام محمد متفق ہیں
 بخلاف الکبیر کہ وہ امام یوسفؒ سے متفاو نہیں ہے

اسی طرح عالم محقق ابن امیر الحاج المجلیٰ اپنی شرح منیہ کے باب التسیع میں لکھتے ہیں
 امام محمدؒ نے اکثر کتابیں امام یوسفؒ کو پڑھ کر سنائیں تھیں، مگر جو الکبیر سے موسوم ہیں وہ خالص امام محمدؒ کی تالیف ہیں جیسے
 "المصارفۃ الکبیر" "المزارعة الکبیر" "المآذون الکبیر" "الجامع الکبیر" "السیر الکبیر" لہ
 امام محمدؒ کی تصنیفات فقہ ابی حنیفہ کے لئے مزاج ہول کی حیثیت رکھتی ہیں، عام اس سے
 کہ وہ ابو یوسفؒ سے روایت کی گئی ہوں اور ان سے مراجعت کی جا چکی ہو۔ یا معروف و مشہور
 فقہ عراقی پر مشتمل ہوں۔

امام محمد کی تمام کتابیں یکساں حیثیت نہیں رکھتی بلکہ قابل اعتماد ہونے کے لحاظ سے علما نے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) کتب ظاہر المراد یعنی (المبسوط ۱۲)، (الزیادات ۱۳)، (المصنف ۱۴)، (السیل الصغیر ۱۵)، (المجامع البکیران ۱۶) کو کتب اصول بھی کہا جاتا ہے۔ اور کتب ظاہر المراد یہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ امام محمد نے ان کو ثقافت سے روایت کیا ہے اور یہ متواتر یا مشہور کی حیثیت رکھتی ہیں۔

کتب ظاہر المراد کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں بھی پہلے طبقہ سے ملتی ہیں۔
(۲) کتب البیہ، کتاب الآثار۔ اس کتاب میں امام محمد نے ان آثار کا ذکر کیا ہے جن سے فقہاء حنفیہ احتجاج کرتے ہیں۔

(۳) کتاب الرد علی اہل المدینہ۔ امام شافعی نے کتاب الامم میں اسے روایت کر کے اس پر تعاقب کیا ہے اور اکثر مقامات پر اہل مدینہ کی حمایت کی ہے۔

(۴) امام محمد کی وہ کتابیں جو قسم اول کے مرتبہ کی نہیں ہیں اس قسم میں مندرجہ ذیل کتب شامل ہیں۔ (۱) کیسانیات (۲) دارونیات (۳) حرجانیات (۴) رقیات (۵) زیادات (۶) زیادات قسم اول۔ چونکہ فقہ حنفی کی نقل کے لئے عموماً کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے ہم ان میں سے ہر کتاب کا مختصر سا تعارف کر دیتے ہیں۔

یہ کتاب "الاصل" کے نام سے مشہور ہے اور امام محمد کی کتابوں میں سب سے زیادہ طویل ہے۔ اس میں وہ مسائل مذکور ہیں جن کے بارے میں امام صاحب نے فتوے دیے اور اگر کہیں ابو یوسف امام محمد کا اختلاف ہے تو اس میں اختلاف کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے اور جہاں کہیں اختلاف مذکور نہیں ہے وہ مسائل متفق علیہ ہیں۔

امام محمد ہر کتاب کو ان آثار سے شروع کرتے ہیں جن کی صحت ثابت ہو چکی ہے۔ اس کے بعد سوالات اور ان کے جوابات کا ذکر کرتے ہیں۔ کبھی کبھی ابن ابی لیلیٰ کے اختلاف کا بھی ذکر کرتے ہیں، اس لئے اس کتاب میں۔ عراق کی فقہ و آثار کی سچی تصویر سامنے آگئی ہے لیکن یہ کتاب فی الحقیقت فقہی سے خالی ہے۔

امام محمد سے اس کتاب کو ان کے تلمیذ احمد بن حنبل نے روایت کیا ہے۔
المبسوط کے راوی ابن عابدین کہتے ہیں

امام محمد سے المبسوط کے متعدد نسخے مروی ہیں سب سے بہتر نسخہ ابو سلیمان

الجوزہ جاتی کا ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔
شیخ الاسلام بکر المعروف بہ خواہر زادہ نے جو شرح لکھی ہے وہ المبسوط البکیر کے
نام سے مشہور ہے

ان کے علاوہ شمس الائمہ الحواتی اور دیگر علماء نے بھی اس کی شرح لکھی ہیں۔ ان کے شرح و در
حقیقت المبسوط کے متن کے ساتھ مخلوط طرز پر ہیں۔ جیسے فخر الاسلام اور قاضی خان نے الجامع الصغیر
کی شرح لکھی ہیں۔

رخصت از شرح البیری علی الاتیاء و شرح الشیخ اسماعیل النابلسی علی شرح الایمان / اس تفصیل سے
معلوم ہوتا ہے کہ سب سے بہتر کتب ابو سلیمان جوز جانی کا ہے۔ ابو سلیمان کا نام محمد بن موسیٰ بن سلیمان ہے
چونکہ میں امام محمد کے شاگرد ہیں۔ مامون الرشید نے انہیں عمدہ قصاص پیش کیا تھا۔ لیکن انہوں نے قبول
نہ کیا۔ قریباً سن ۲۰۰ کے بعد فوت ہوئے۔

اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابو سلیمان جوز جانی المبسوط کے دوسرے راوی ہیں جو احمد بن حنبل
کے علاوہ ہیں۔ بلکہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مستند راوی ہیں۔ جیسا کہ ابن عابدین نے بیان
کیا ہے۔

قرائن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض راویوں نے امام محمد کی روایت پر کچھ اضافے بھی کئے
ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ الحاکم الشہید نے اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ کے ضمن میں ان روایات کو درج
کیا ہے۔

علامہ سرخسی اپنی المبسوط میں اس کتاب کے متعلق لکھتے ہیں:

امام ابو یوسف نے اپنے ہر دو اساتذہ یعنی ابن ابی لیلیٰ و امام ابی حنیفہ
کے مابین اختلافی مسائل کو اپنی اس تصنیف میں جمع کیا ہے۔ امام محمد نے یہ مسائل
ابو یوسف سے اخذ کئے مگر کچھ اور مسائل کا بھی اضافہ کر دیا۔ تو دوسرے
اساتذہ سے سستے ہیں۔

اصل میں یہ کتاب ابو یوسف کی تصنیف ہے۔ مگر اسکے مولف امام محمد ہیں۔
لیکن امام محمد کی تصانیف میں اس کا شمار ہونے لگا ہے۔ یہاں وجہ ہے کہ حاکم شہید

نے الحقیقہ میں اسے ذکر کر دیا ہے۔

لیکن الاصل کے محفوظ نسخوں کی طرف رجوع کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتاب اختلاف ابی حنفیہ ابن ابی یس کا ذکر وہاں نہیں ہے۔ ہاں بعض نسخوں میں اختلافات ضرور ہیں، لیکن یہ اختلاف بعض ابواب میں مذکور ہے جس سے ہم وہ نتیجے نکال سکتے ہیں۔

۱۱) ہو سکتا ہے کہ بعض راویوں سے اختلاف ابی حنفیہ کا کتاب الاصل میں اضافہ کر دیا ہو۔ یہ روایت صحیح بھی ہو گو الاصل کے ضمن میں مروی نہ ہو۔ پھر اس کے بعد الحاکم نے اس نسخے کو مختصر کیا ہو جس میں یہ اضافہ پایا جاتا ہے۔

۱۲) یا پھر کہ اس کتاب کے مسائل اگر الاصل میں متفرق مقامات پر مذکور ہوں اس کے بعد الحاکم نے کسی اور نسخہ سے مقابلہ کر کے ان سب مسائل کو لپکا کر دیا ہو۔ ہمارے نزدیک بات یوں ہی ہے الاصل کے نسخوں کے اختلاف سے قطع نظر کہ تھے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دونوں نسخوں میں ملحوظ شمولات مجموعی حیثیت سے خاص فرق نہیں اور امام ابو حنفیہ اور ابن ابی لیلیٰ کی طرف صحت نسبت پر اس سے کچھ اثر نہیں پڑتا لہذا یہ روایت ہر حال صحیح و ثابت ہے۔

یہ کتاب ان مسائل پر مشتمل ہے جو امام محمد نے ابو یوسف سے روایت کئے
الحجامع الصغیر۔ تھے۔ اس کا ہر باب ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے۔

”محمد عن یعقوب بن ابی حنیفہ.....“

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ امام محمد نے امام ابو یوسف سے صرف یہی کتاب روایت کی ہے کتاب الحجامع الصغیر کو امام محمد سے عیسیٰ بن ابان اور محمد بن سماع روایت کرتے ہیں۔ کتاب کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو امام محمد نے ان معلومات کو جمع کیا ہے مگر اس کی ترتیب اور ترتیب انہوں نے اند خود سرانجام نہیں دی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے معری نسخہ کے مقدمہ میں جو کتاب الخراج کے حاشیہ پر چھپا ہے رقوم ہے

محمد و صلوة کے بعد محمد بن حنفیہ نے فقہ میں یہ کتاب تالیف کی اور اس کا نام الحجامع الصغیر رکھا یہ کتب فقہ کی چالیس کتابوں پر مشتمل ہے اور انہوں نے کسی کتاب کے ابواب قائم نہیں کئے جن طرح المبسوط کے ابواب قائم کئے ہیں۔

پھر ان کے بعد قاضی ابو طاهر و باسی نے اسے مقبول اور مرتب کیا تاکہ تعلیم کے لئے

اس کی حفظ و درست آسان ہو جائے۔ ابو طاہر کے بعد ان کے شاگرد الفقید ابن عبد اللہ بن محمود نے اس کا نسخہ تحریر کیا اور اس میں اپنے استاد کو پڑھ کر سنایا واللہ اعلم۔
اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کے جامع تو امام محمد ہی ہیں جیسے انہوں نے اپنے شیخ ابو یوسف سے روایت کیا لیکن اسے ترتیب نہیں دیا لہذا علامہ سرخسیؒ کے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ امام محمدؒ کی تالیف نہیں ہے۔

تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اس کتاب کو امام محمدؒ نے ابو یوسف سے روایت الجامع الکبیر نہیں کیا۔ اگرچہ امام ابو یوسف اس کے مشمولات سے واقف تھے۔ اس میں بہت ایسے مسائل مذکور ہیں جو امام محمد ابو یوسف سے لئے ہیں اور باقی مسائل وہ ہیں جو دوسرے علماء کی بیاصول ہیں۔ یا امام محمدؒ نے دیگر فقہائے عراق سے اخذ کئے تھے امام محمد نے الجامع الکبیر دو دفعہ تصنیف کی۔

پہلی مرتبہ ابو یوسف الکبیر ابو سلیمان جوزجانی، ہشام بن عبید اللہ الرازی اور محمد بن سمانہ وغیرہ سے روایت کی۔ پھر نظر ثانی کر کے مزید ابواب و مسائل کا اضافہ کر دیا۔ اور بہت سے مقامات پر اس کی عبارت میں ترمیم و اصلاح بھی کی۔ جس سے اس کے الفاظ میں حسن پیدا ہو گیا اور لحاظ سے جامع بن گئی۔ پھر دوسری مرتبہ ان کے اصحاب نے ان سے پھر اسے روایت کیا۔ بہت سے علماء نے اس کتاب کی شرحیں لکھی ہیں اور اس کے مسائل کی تشریح کی ہے۔ پھر ان کے اصول اور قیاسات بیان کئے ہیں۔

ثالثین میں سے ابو حازم عبد الحمید بن عبد العزیز، علی بن موسیٰ القتی، احمد بن محمد الطحاوی

نے ابو طاہر دیباۃ الجامع الصغیر کے مرتب میں۔ انہوں نے اس کی ترویج کی کتاب الفوائد الہدیۃ فی التراجیم الحنفیہ میں مرقوم ہے کہ حسن بن احمد زعفرانی بڑے ثقہ امام تھے جنہوں نے محمد بن حسن کی کتاب الجامع الصغیر کو مرتب کیا۔ اور جو مسائل امام محمدؒ نے ابو یوسف سے روایت کئے تھے۔ اور ان کی ترویج نہیں ہوئی تھی؟۔ ان کی ترویج کر دی کتاب کے مطبوعہ مقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دیباۃ کی ترتیب ہے۔

زعفرانی کی ترتیب دی ہوئی کتاب الجامع الصغیر کی الفہرست میں دو جلدوں میں ایک شرح لکھی ہے۔ اس کا نام التہذیب رکھا ہے اس کی ایک شرح ابو الفاسم یزیدی نے بھی لکھی ہے۔

ابو الحق الکوفی - ابو عمرو بن محمد الطبری - ابو مکبر الحویص الرازی - ابو اللیث نصر بن محمد
 السمرقندی - ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ حر جانی - شمس الاممہ حلوانی - شمس الاممہ سرخسی فخر الاسلام
 علی بن دوی - ابو السیر محمد بن دوی - صدر الشہید حام الدین عمرو بن مازہ - محمد بن احمد برہان
 علاؤ الدین محمد سمرقندی - ابو حامد احمد عتابی - قاضی خاں - برہان الدین مرغیانی اور
 جمال الدین حصیری خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اس کتاب کے طابع و ناشر شرح حصیری کے مقدمہ میں لکھتے ہیں
 "ہم حصیری کبیر کی شرح التحریر چار جلدوں میں ہے۔ میں نے پہلی اور چوتھی
 جلد کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر شرح بہت سے نقائص پر مشتمل ہے
 اور فروعات ہر جلدی ہے بعض فروعات کو شارح نے "الاصل سے اخذ کیا ہے۔
 اور کچھ امام محمد کی دوسری تصانیف سے اور کچھ کرخی حصاص اور سرخسی کی شروحات
 سے جن مقام پر وہ بعض شارحین — ابو حازم رازی، احمد جانی وغیرہ کے
 اعتراضات کا جواب دیتے ہیں وہاں الحصاص کی آراء ہر خصوصیت سے تنقید کرتے
 ہیں۔ علاوہ ازیں ہر باب کے شروع میں وہ اصول بیان کر دیتے ہیں جس پر امام محمد
 نے مسائل کی بنیاد رکھی ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں اس باب کا اصل یہ ہے اور اس
 پر فلاں اور فلاں مسائل مبنی ہیں۔ شارح کے اس طرز بیان سے وجوہ تقریعات
 کے معلوم کرنے میں سہولت پیدا ہو گئی ہے۔"

الجامع الصغیر کی طرح یہ کتاب بھی استدلال فقہی سے خالی ہے۔
 نہ کتاب و سنت سے استدلال نیز وجوہ قیاس تفصیل کی بیان نہیں کی گئیں ہیں۔
 ہاں پڑھنے والا ہر باب کے مسائل میں قیاسات کی جھلک دیکھ سکتا ہے اور تتبع سے انکار
 استدلال کر سکتے ہیں۔

۱۔ ملاحظہ ہو مقدمہ کتاب طبع مصر

۲۔ مقدمہ کتاب طبع مصر ص ۵

ان دونوں کتابوں میں احکام جہاد مذکور ہیں یعنی جہاد کس صورت
السیر الصغیر و السیر الکبیر میں جائز ہے اور کس صورت میں ناجائز؟ پھر عبادات وغیرہ
 کے احکام کا ذکر ہے کہ کن صورتوں میں معاہدہ کا نقص ہو سکتا ہے اور کون سے لوگ امان دے
 سکتے ہیں۔ اس کے بعد غنائم، فدیہ اور غلامی وغیرہ کے مسائل مرقوم ہیں۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے کامل طور پر سیر کی احکام مروی ہیں حتیٰ کہ بعض علماء نے یہاں تک
 کہا ہے کہ امام صاحبؒ نے از خود یہ احکام اپنے ملازمہ کو پڑھ کر سنائے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے امرو علی سیر الادزاعی میں اور حسن بن زیاد تولویؒ اور محمد بن حسن
 شیبانی نے السیر الصغیر و الکبیر میں ان مسائل کو روایت کیا ہے۔ کتاب السیر الصغیر امام ابو یوسفؒ
 سے روایت کی ہے اور جو کچھ اس میں مذکور ہے سب ابو یوسفؒ کی روایت ہے۔ الکبیر اس سے مختلف
 ہے کیونکہ اس میں ایک روایت بھی ابو یوسفؒ سے نہیں ہے۔

السیر الصغیر کے متعلق ابن عابدینؒ اس کی وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے علامہ خرخیؒ سے
 نقل کرتے ہیں کہ :-

وہ یہ کتاب امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے اس کی تصنیف کا سبب یہ تھا کہ جب
 کتاب السیر الصغیر عبد الرحمن بن عمرو اوزاعیؒ شامی نے ملاحظہ کی تو پوچھا کہ یہ
 کس کی تصنیف ہے انہیں بتایا گیا کہ یہ محمد عراقیؒ کی ہے،

اس پر امام اوزاعیؒ نے کہا کہ اہل عراق کو سیر پر لکھنے کا کیا حق ہے؟
 وہ سیر و مغازی کے مسائل کیا جانیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام
 مغازی کا رخ شام اور حجاز کی طرف تھا۔ عراق تو اب فتح ہوا ہے۔

یہ بات امام محمدؒ کو معلوم ہوئی تو انہیں غصہ آگیا اور یہ کتاب تصنیف کی۔
 بعض لوگ بیان کرتے ہیں کہ اس کتاب کو دیکھ کر امام اوزاعیؒ نے فرمایا
 کہ اگر اس میں احادیث کا ذکر نہ ہوتا تو میں کہتا کہ یہ شخص علم وضع کرتا ہے
 سچ ہے۔ ۱۔ فوق کل ذی علم علیم۔

خرخیؒ کے اس بیان سے جسے ابن عابدینؒ نے نقل کیا ہے۔ دو باتیں ثابت

ہوتی ہیں۔

(الف) کتاب السیر الکبیر امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے۔

(ب) یہ کتاب انہوں نے امام اوزاعیؒ کے اعتراض پر برہم ہو کر لکھی۔ اور امام اوزاعیؒ نے السیر الکبیر کو ملاحظہ فرمایا۔ ہم ان دونوں باتوں پر اختصار کے ساتھ کچھ تنقید کرنا چاہتے ہیں۔

— : (۱) پہلی بات بالکل صحیح ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ کی کتابوں کے راوی ابو حفص نے اسے روایت نہیں کیا ہے، کیونکہ ابو حفص کے عراق چلے جانے کے بعد امام محمدؒ نے اسے تصنیف کیا تھا۔ اس کے راوی ابوسلمان جوزجانی اور اسماعیل بن ثوابہ نے اس کی روایت کی ہے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب اس زمانہ میں لکھی تھی جب امام محمدؒ اور ابویوسفؒ کے تعلقات خراب ہو چکے تھے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس کتاب میں ابویوسفؒ کا ذکر نہیں کیا۔ اگر کہیں ان سے حدیث روایت بھی کی ہے تو بغیر نام لئے ذکر کر دیا ہے مثلاً حدیثی ثقہ اور اس سے مراد ابویوسفؒ ہیں۔

— : (۲) سرخسیؒ کا یہ کہنا کہ امام اوزاعیؒ کے اعتراض کی وجہ سے یہ کتاب تالیف کی گئی اور امام اوزاعیؒ نے اس کتاب کو ملاحظہ فرمایا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات تاریخی حقائق کے خلاف ہے امام اوزاعیؒ ۸۵ھ میں فوت ہو جاتے ہیں اور امام محمدؒ ۳۲ھ میں پیدا ہو کر ۸۹ھ میں فوت ہوتے ہیں تو اگر یہ کتاب امام محمدؒ کی آخری تصنیف تسلیم کی جائے تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ زیادہ سے زیادہ انہوں نے پچیس سال کی عمر میں یہ کتاب لکھی کیونکہ امام محمدؒ کی ولادت اور امام اوزاعیؒ کی وفات بیس سال کا فرق ہے پھر ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امام محمدؒ نے پچیس سال کی عمر میں آخری کتاب تصنیف کی بلکہ کہنا یہ چاہیے کہ اس عمر میں انہوں نے تصنیف و تالیف کا کام شروع کیا۔ اس روایت کو مان لیا جائے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ امام محمدؒ نے بیس سال کی عمر تک کوئی کتاب نہیں لکھی تھی۔ حالانکہ کتاب کے متن سے عیاں ہوتا ہے کہ امام ابویوسفؒ کے ساتھ تعلقات خراب ہونے کے بعد انہوں نے یہ کتاب تصنیف کی تھی اور تعلقات کی یہ خرابی امام محمدؒ کی مرتبہ شیخوخت کی پہنچنے کے بعد تھی اور وہ پچیس سال کی عمر نہیں ہو سکتی۔

جو کتابیں ظاہر الروایہ کے نام سے مشہور ہیں ان میں یہ کتاب کتاب الزیادات : چھٹے نمبر پر آتی ہے اور پہلی کتابوں میں جو مسائل مذکور ہو چکے

میں ان سے زوائد پر یہ مشتمل ہیں بعض علماء اسے کتب ظاہر الروایت میں شمار نہیں کرتے
نوادر کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں لیکن علماء کی اکثریت اسے ظاہر الروایت میں بھی شمار کرتی ہے
امام محمدؒ نے دو اور کتابیں لکھی ہیں جو ظاہر الروایت کے مرتبہ کی ہیں مگر علماء نے ان کتابوں کا تذکرہ
نہیں کیا۔

امام شافعیؒ نے اس کتاب الام میں ذکر کیا ہے، امام محمدؒ نے بعض مسائل میں امام ابو حنیفہؒ
الرد علی اہل مدینہ سے اتفاق کیا ہے اور بعض میں اہل مدینہ سے یہ کتاب دو لحاظ سے بڑی گراں ہے۔ ایک
یہ کہ روایت سند کے لحاظ سے بالکل صحیح ہے۔ اور امام شافعیؒ کا الام میں اسے روایت
کرنا بہترین شہادت ہے۔

دوسرے یہ کہ اس کتاب میں قیاس اور آثار و سنت سے استدلال کیا گیا ہے اور اگر
اس کے ساتھ امام شافعیؒ کی تعلقات اور موازنہ کو ملا دیا جائے تو مجموعی حیثیت سے یہ کتاب
فقہ کے تقابلی مطالعہ کے نام سے موسوم ہو سکتی ہے۔

جس میں اہل عراق کی احادیث اور آثار کو جمع کیا ہے۔ یہ کتاب بہت
الآثار : سی روایات میں کتاب الآثار ابو یوسف کے ساتھ ملتی جلتی ہے اور یہ
دونوں کتابیں امام ابو حنیفہؒ کی مساند میں شمار ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ دونوں کتابیں اس
لئے بہت قیمتی ہیں کہ ان سے امام ابو حنیفہؒ کے علم حدیث کا پتہ چلتا ہے اور یہ معلوم ہو سکتا
ہے کہ امام صاحب اپنے استدلال میں کسی حد تک احادیث و آثار پر اعتماد کرتے تھے اور
انکے ہاں قبول روایت کے شروط کیا تھے۔

نیز ان دونوں کتابوں پر مذہب حنفی کی بنیاد ہے کیونکہ ان میں وہ تمام مضامین اور
فتاویٰ جمع کئے گئے ہیں جو نص سے ماخوذ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ نے ان کی عللی مستنبط کر کے
قیاس سے کام لیا ہے اور پھر اصول و فروع کی ان پر بنیاد رکھ کر قواعد وضع کئے ہیں۔
یہ کتابیں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی فقہ کا مرجع سمجھی
کتب ظاہر الروایت : سچا تیں ہیں۔ چند مسائل کے سوا جو کچھ بھی ان کتابوں میں مذکور
ہے وہی حنفی مذہب ہے اور ان کے مقابلہ میں دوسری روایات غیر معتبر،

اس لئے علماء نے ان کتابوں کی شرحیں لکھنے کا اہتمام کیا اور مسائل کی تخریج کے اصول بنائے اور ان پر تقریعات قائم کیں۔

چوتھی صدی کے اوائل میں ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد مروزی المعروف بحاکم شہید نے الکافی کے نام سے کتاب لکھی۔ جس نے ان کتب ستہ کے مسائل کو حذف کر کے جمع کر دیا۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسی نے المبسوط کے نام سے الکافی کی شرح لکھی جس میں مسائل کے اصول و ادلہ اور وجوہ قیاس نہایت تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ چنانچہ علامہ طریسیؒ اس کے متعلق لکھتے ہیں۔
 ”سرخسیؒ کی المبسوط کے مقابلہ میں کوئی دوسری کتاب معتبر نہیں ہے۔“

امام زفر بن ہذیل

امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد جلیل اور فقیہ عظیم

ولادت اور تحصیل علم :- امام زفر صاحبین یعنی ابو یوسفؒ اور محمدؒ دونوں سے پرانے شاگرد
 ۱۵۹ھ میں ۱۸ سال کی عمر میں فوت ہوئے، ان کے والد عربی اور مال فارسی تھیں۔ اس وجہ سے ان کے اندر ہر دو عناصر جمع ہو گئے تھے
 ان کے استدلال میں نہایت قوت پائی جاتی تھی۔ فقہ اہل اوائے امام ابو حنیفہؒ سے اخذ کی جو
 ماسوا پر غالب آگئی۔ قیاس میں امام صاحب کے حلقہ تلامذہ میں داخل ہو گئے، چنانچہ
 بغدادی نے تاریخ میں حنفی ائمہ اربعہ کے مابین موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے :-
 ”مزنی بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور ان سے اہل عراق
 متعلق سوال کیا اور پوچھا، امام ابو حنیفہؒ کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے؟
 انہوں نے جواب دیا کہ وہ سب کے سردار تھے

پھر اس نے پوچھا کہ ابو یوسفؒ؟
 کہ مزنی نے کہا ان سب میں حدیث کی زیادہ اتباع کرنے والے تھے،
 پھر سائل نے پوچھا کہ امام محمدؒ؟
 مزنی نے کہا تصریحات کے قائم کرنے میں سب سے بڑھ کر تھے اس نے
 سوال کیا امام زفرؒ؟

مرنی نے جواب دیا :- بہت بڑے ماہر تیار تھے۔

امام زفر نے نہ تو کوئی کتاب لکھی ہے اور نہ اپنے شیخ کی روایت میں حصہ لیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی موت کے آٹھ سال بعد فوت ہو گئے اور روایت مذہب کا موقع نہ مل سکا اور صاحبین ان کے بعد تقریباً تیس سال تک زندہ رہے انہیں کتابت و تدوین و مراجعت و درس کا خوب موقع ملا

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے زبانی طور پر مذہب حنفی کی اشاعت میں کافی حصہ لیا تھا کہ قلم سے کچھ زیادہ خدمت نہیں کر سکے امام ابو حنیفہ کی زندگی میں ہی بصرہ کے قاضی مقرر ہو گئے تھے چنانچہ حافظ ابن عبدالبر الانصاری میں لکھتے ہیں :-

زفر جب بصرہ کے عہدہ قضا پر مامور ہوئے تو امام صاحب نے کہا

”تمہیں معلوم ہے کہ ہمارے اور اہل بصرہ کے مابین منافقت اور کشیدگی پائی جاتی ہے میرا خیال ہے کہ تم ضرور اس کا شکار ہو گے“

چنانچہ جب بحیثیت قاضی کے بصرہ میں فار و ہوئے تو وہاں کے اہل علم ان کے گرد جمع ہو گئے اور فقر میں آئے دن ان سے مسئلہ بازی شروع کر دی جب امام زفر دیکھتے کہ وہ ان کی بات سے متاثر ہو رہے ہیں تو کہتے کہ یہ میرا نہیں امام ابو حنیفہ کا قول ہے، اس پر وہ کہتے کہ ابو حنیفہ اس قسم کی صحیح بات کہتے ہیں؟

امام زفر جواب دیتے امام صاحب تو اس سے بہتر باتیں بیان کرتے ہیں اس طرح امام زفر جب علماء کو دیکھتے کہ ان کی بات قبول کر رہے ہیں تو امام صاحب کا حوالہ پیش کر دیتے حتیٰ کہ ان میں سے بہت سے علماء نے امام ابو حنیفہ کے متعلق اپنی رائے تبدیل کر لی اور نفرت کی بجائے محبت کی نظر سے دیکھنے لگے۔ امام ظفر فارغ ہو کر چلے تو ان کی جگہ ابو یوسف نے

لے لی

فقہ ابو حنیفہ کے دوسرے ناقلین

حسن بن زیاد لؤلوی

علاوہ ازیں امام صاحب کے آراء کے ناقلین میں الحسن بن زیاد لؤلوی دستوفی
مستند ہیں۔

کہتے ہیں کہ یہ بھی امام صاحب کے تلمیذ اور ان کے اصحاب ہیں سے ہیں یہ روایت حدیث
کے سلسلہ میں مشہور ہوئے۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے ابن جریج سے بارہ ہزار حدیثیں لکھی
ہیں جو نہایت اہم ہیں اسی طرح آراء ابو حنیفہ کے بھی مشہور روایہ ہیں ان کا شمار ہوتا
ہے مگر بعض محدثین ان سے حدیث اخذ نہیں کرتے چنانچہ احمد بن عبد الحمید الحارثی ان
کے متعلق کہتے ہیں :-

”الحسن بن زیاد نہایت غلیظ آدمی تھے، محدثین نے ان پر جرح کی
ہے اور حدیث میں ان کا کوئی مقام نہیں ہے، محدثین کی طرح فقہا بھی
ان کی روایت کو کتب ظاہر الروایہ کا درجہ نہیں دیتے۔“

ان سے محمد بن سماعہ اور محمد بن شجاع الشبلی، علی الرازی اور الحفصاف کے والد عمر بن
غیر نے روایت کی اور بہت سے فقہانے ان کی فقہ کی تعریف کی ہے، چنانچہ یحییٰ بن آدم
لکھتے ہیں :-

”میں نے الحسن بن زیاد سے زیادہ فقہہ کسی کو نہیں دیکھا۔“

۱۹۴۷ء میں کوئٹہ کے عہدہ قضا پر متمکن ہوئے، مگر ان کے متعلق مشہور ہے کہ قضا میں اتنے بہتر نہیں تھے جس طرح علم فقہ کے ماہر تھے، یہی وجہ تھی کہ جلد ہی مستعفی ہو گئے۔ چنانچہ ابن المذیم الفہرست میں لکھتے ہیں:-
 ”امام طحاوی لکھتے ہیں کہ انھوں نے مندرجہ ذیل کتابیں تصنیف کیں:-

۱۔ کتاب المجرد، جو امام صاحب سے روایت پر مشتمل ہے۔

۲۔ کتاب ادب القاضی۔

۳۔ کتاب الحفال،

۴۔ کتاب معانی الایمان۔

۵۔ کتاب النفقات۔

۶۔ کتاب الخراج۔

۷۔ کتاب الفرائض۔

۸۔ کتاب الوصایا۔

الحوائد البہیہ میں مذکور ہے کہ انھوں نے ایک کتاب الامالی کے نام سے تصنیف کی

ہے۔

بیان تک جن ناقلین کا ہم نے ذکر کیا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو امام صاحب کے شاگرد تھے اور انہوں نے امام صاحب سے اخذ استفادہ کیا تھا اب ہم اس ضمن میں لوگوں کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے امام صاحب کے اصحاب یا ان کے دور کے فقہاء سے استفادہ کیا لیکن امام صاحب کی فقہ کی روایت کی تدوین میں شہرت حاصل کی اور اخلاف تک اس ورثے کو منتقل کیا۔

علی بن ابان

ان لوگوں میں علی بن ابان ہیں جنہوں نے امام محمد سے فقہ حاصل کی اور بصرہ کے عہدہ قضا پر متمکن ہوئے یہ پہلے پہل امام محمد کی مجلس سے کنارہ کش رہتے تھے، امام صاحب کے تلامذہ کے بارے میں ان کی رائے تھی کہ یہ لوگ حدیث کے خلاف جاتے ہیں حتیٰ کہ محمد بن سماعہ انہیں زبردستی امام محمد کی مجلس میں لے آئے۔

پہلی ہی مجلس میں امام محمد نے ان سے پوچھا کہ ہم کس بات میں حدیث کی خلاف ورزی کرتے ہیں؟ تو انہوں نے حدیث کے پچیس ابواب سے متعلق سوال کیا۔ امام محمد نے جوابات دیئے اور شواہد و دلائل پیش کئے، اس کے بعد علی بن محمد بن الحسن کے ہو کر رہ گئے۔

چنانچہ ابن المذیم الفہرست میں لکھتے ہیں:-
علی بن ابان نے مندرجہ ذیل کتب تالیف کیں، کتاب الحج، کتاب خبر الواحد، کتاب الجامع، کتاب اثبات القیاس، کتاب اجتہاد الرائے،
یہ نسخہ میں فوت ہوئے۔

محمد بن سماعہ

یہ امام محمد اور حسن بن زیاد کے تلمیذ تھے انھوں نے کتب النوادر کو ابو یوسف اور
 محمد سے روایت کیا ہے ۱۹۲ھ میں مامون کے حکم سے عہدہ قضا پر مقرر ہوئے اور
 آخر کار صنعت بصارت کے سبب اس سے مستعفی ہو گئے کتاب ابوالقاسمی، کتاب المعاصر
 السجلات اور النوادر ان کی تصنیفات ہیں۔
 ۲۳۳ھ میں فوت ہوئے۔

ہلال بن یحییٰ الرالی البصری

نظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ یوسف بن خالد البصری کے شاگرد تھے جو امام صاحب کے تلامذہ میں سے تھے۔

جب امام یوسف بصرہ روانہ ہوئے تو امام صاحب نے انہیں فراموش نہ ہونے والی نصیحتیں کیں چنانچہ ہلال نے اپنے استاد یوسف کے حالات زندگی قلمبند کئے ہیں۔

یوسف کے علاوہ ہلال، امام ابو یوسف اور زفر کے بھی شاگرد تھے،

یہ ان دو شخصیتوں میں سے ایک ہیں جنہوں نے وقف اور فروع کے احکام کے سلسلہ میں عراتی فقہ کی نقل میں بہت بڑا حصہ لیا ہے، ان کی کتاب ہندوستان میں طبع ہو چکی ہے ابن المندیم نے کتاب الوقف کو ان کی کتابوں کے ضمن میں بیان نہیں کیا ہے بلکہ صرف تفسیر الشروٹ اور کتاب الحدود کا ذکر کیا ہے۔

۲۴۵ء میں فوت ہوئے۔

احمد بن عمر بن مہر الخصاص

یہ شہداء میں فوت ہوئے فقہ حنفی اپنے والد الحسن بن زیاد سے حاصل کی یہ
 مدد بہب حنفی کے رموز شناس تھے۔ شمس الائمہ الحلوانی لکھتے ہیں :-
 الخصاص بہت بڑے عالم تھے، یہ ان لوگوں سے تھے جن کی اقتدا کی جا
 سکتی ہے کتاب الاوقاف ان کی تصنیف ہے۔
 امام ابو حنیفہ کے مسلک پر یہ کتاب مرجع ثانی کی حیثیت رکھتی ہے
 پہلا درجہ ہلال کی کتاب کا ہے اور یہ دوسرے درجہ پر شمار ہوتی ہے اس
 کے علاوہ انھوں نے کتاب الحیل، کتاب الوصایا، کتاب الشرط الکبیر،
 کتاب الشرط الصغیر، کتاب الخوارج للمتعدی، کتاب اقرار الورثہ، کتاب
 العقر و احکام اور کتاب السیر القبر تصنیف کی ہے۔

احمد بن سلامہ ابو جعفر طحاوی

پہلے پہل انہوں نے مامون اسماعیل بن یحییٰ المزنی امام شافعی کے شاگرد سے فقہ حاصل کرنا شروع کیا مگر ساتھ ہی فقہ عراقی کا کافی مطالعہ رکھتے تھے حتیٰ کہ آخر میں اسی کی جانب متوجہ ہو گئے۔

عراقی فقہ انہوں نے ابو ذر عبد الحمید قاضی القضاۃ شامی سے حاصل کی جو عیسیٰ بن ابان تلمیذ امام محمدؒ کے شاگرد تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی نے فقہ شافعی اور فقہ عراقی دونوں کا علم حاصل کیا تھا۔ انہوں نے فقہ شافعی میں آزادانہ تنقید کی روح پیدا کی۔ چنانچہ فقہاء کے لئے ان کی دراست بلند پایہ ناقد کا درجہ رکھتی ہے۔ آخر کار انہوں نے حنفی فقہ پر توجہ مرکوز کی اس لئے حنفی فقہ کے مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں :-

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی ان کے متعلق لکھتے ہیں :-
 ”طحاوی کی المختصر میں کے مجتہد ہونے کی دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مذہب حنفی کے مقلد محض نہ تھے کیونکہ انہوں نے بہت سے مسائل میں دلائل کی بنا پر امام صاحب اختلاف کیا ہے۔“

بہت سے علامتیں معر سے حدیث سنی، اس وجہ سے بیک وقت فقیہ اور

محدث بن گئے۔ حنفی مذہب میں ان کی کتابیں درمیانی حلقہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔
 جن میں متقدمین کے علم کو جمع کر کے متاخرین کی طرف منتقل کر دیا ہے، ان کی تعنیفات
 میں سے احکام القرآن، کتاب معانی الآثار، شکل الآثار، المختصر، شرح الجامع الصغیر،
 شرح الجامع الکبیر، کتاب الشروط الکبیر والصغیر الاوسط، المحاضرات والسجلات، الوصایا
 والفرایض، حکم اراغنی، مکہ، قسم الفی والنائم وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ۳۲۱ھ
 میں وفات پائی۔

=====

—

کتاب فقہ حنفی کے مراتب

خصوصیات اور امتیازات

مندرجہ بالا تفصیلات سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ قوت روایت کے لحاظ سے فقہ حنفی میں تمام کتابیں ایک ہی مرتبہ کی نہیں ہیں اگر متقدمین کی کتب روایت کے ساتھ متاخرین کے فتاویٰ، تخریجات کو شامل کر دیا جائے تو اس مذہب کی کتابوں کو بہن مراتب پر تقسیم کیا جاسکتا ہے :-

(۱) الاصول۔ ان کتابوں کو کتب ظاہر الروایۃ کہا جاتا ہے۔ یہ کتابیں امام ابو حنیفہ، ابو یوسف اور امام محمد کے ان اقوال پر مشتمل ہیں جنہیں امام محمد نے اپنی چھ کتابوں میں جمع کر دیا ہے۔

(۲) النوادر۔ یہ کتابیں بھی اصحاب مذہب سے مروی ہیں لیکن ان کا درجہ کتب سنت کے بعد ہے۔ یہ یا تو امام محمد کی تصنیفات ہیں جیسے الکیسانیات، الہارونیات، البحر جانیات، الرقیات وغیرہ اور یا حسن بن زیاد وغیرہ کی مؤلفات ہیں۔ چنانچہ ابن عابدین لکھتے ہیں :-

”منحمله ان کتابوں کے الامالی لابی یوسف ہے۔“

اور پھر کتاب الامالی کے متعلق لکھتے ہیں :-

”لفظ الامالی املاء کی جمع ہے اور املاء کا طریقہ یہ تھا کہ مجتہد کے گرد تلامذہ قلم ہوا

اور کاغذ لے کر بیٹھ جاتے تھے وہ اپنی معلومات قلمبند کرتا جاتا تھا اور آخر وہ ایک

کتاب بن جاتی تھی اس کتاب کو الاملاء کہا جاتا ہے جس کی جمع الامالی ہے۔ فقہاء

محدثین اور علماء عربیہ سب املاء کرتے تھے مگر اب علماء کے ختم ہونے کی وجہ سے

ان کے آثار سے بھی ہم محروم ہیں۔ کتابوں کی یہ قسم پہلی قسم سے کم مرتبہ سمجھی جاتی ہے۔

لے رسم الحنفی ص ۱۱۷

یہی وجہ ہے کہ جب اصول اور نوادر میں تعارض ہو تو اصول کی روایت کو معتبر سمجھا جاتا ہے، کیونکہ وہ مذہب کی اصل اور سند کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔

(۳) الفتاویٰ والواقعات: ان سے مراد وہ مسائل ہیں جو متاخرین میں سے ائمہ مجتہدین نے ایسے مسائل کے سلسلہ میں مستنبط کیے جن کی نظیر متقدمین کے ہاں نہیں تھی۔ اس گروہ میں امام ابو یوسف اور محمد کے تلامذہ اور ان کے مابعد کے علماء شامل ہیں، جن کے حالات طبقات کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہیں۔ ابی حنبلہ نے ان میں سے بعض رجال کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

امام ابو یوسف اور امام محمد کے اصحاب میں سے، عصام بن یوسف، ابن رستم، محمد بن سماعہ، ابوسلیمان الجوزجانی اور ابو حفص البخاری ہیں اور ان کے بعد محمد بن یحییٰ بن مقاتل، نصیر بن یحییٰ، ابوالنضر القاسم بن سلام ہیں۔ بعض اوقات یہ لوگ دلیل کے پیش نظر اصحاب مذہب سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں ان کے فتاویٰ میں سے سب سے پہلے فقہ ابواللیث سمرقندی اپنی کتاب النوازل جمع کی پھر ان کے بعد مشائخ نے دوسری کتابیں جمع کیں ان میں مجموع النوازل والواقعات طاطفی، الواقعات صدر شہید خاص طور پر قابل ذکر ہیں ان کے بعد بعض متاخرین نے مسائل مخلوط کر کے تلبند کیے جیسے فتاویٰ قاضی خاں اور رضی الدین السمری کی المیض ہے۔

چنانچہ انہوں نے پہلے مسائل الاصول کا ذکر کیا ہے اور اس کے بعد النوادر بیان کیے ہیں جو بہت ہی بہتر طریقہ ہے۔

بلاشبہ واقعات و فتاویٰ کے مسائل اصول و نوادر سے کم مرتبہ ہیں کیونکہ اصول و نوادر میں اصحاب مذہب کے اقوال مذکور ہیں جو لحاظ روایت کے ان میں تفاوت ہے مگر فتاویٰ اور واقعات تو محض ان کے اقوال کی تخریجات ہیں جو کبھی ان کی روایت کے خلاف بھی ہو سکتی ہیں۔ متاخرین کے اجتہاد کی حیثیت سے تو قبول کیا جاسکتا ہے مگر امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے اقوال کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جاسکتا اور نہ متقدمین میں سے کسی کی طرف انہیں منسوب کیا جاسکتا ہے۔

ان اقسام ثلاثہ کے مجموعہ سے حنفی مذہب کا ڈھانچہ تیار ہوتا ہے۔ ان کتابوں میں جو مسائل

بلا اختلاف مذکور ہیں ان پر ابو حنیفہ اور صاحبین کا اتفاق تصور کیا جاتا ہے اور جن میں اختلاف مذکور ہے وہ مختلف فیہ سمجھے جائیں گے۔
کتب ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف مذکور ہے اور بعض مقامات پر امام زفر کا اختلاف بھی ہے۔

و قیح بن جراح لو گین سے یہ کہا کرتے تھے امام ابو حنیفہ کے کام میں فکلی کیسے باقی رہ سکتی ہے جب واقعہ تھا کہ ان کے ساتھ ابو یوسف زفر محمد جیسے لوگ قیاس و اجتہاد میں امداد دینے والے موجود تھے اور حدیث کے باب میں یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ حفص بن غیاث حبان و مندلی ابنا علی فی حفظہم للحدیث و معرفتہم بیدہ والقاسم بن معن یعنی ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی معرفتہ باللغة والعربیۃ و داؤد بن نصیر الطائی و فضیل بن عیاض فی زہد ہما و درعہما ص ۳۳ جامع المسانید

و قیح بن جراح لو گین سے یہ کہا کرتے تھے امام ابو حنیفہ کے کام میں فکلی کیسے باقی رہ سکتی ہے جب واقعہ تھا کہ ان کے ساتھ ابو یوسف زفر محمد جیسے لوگ قیاس و اجتہاد میں امداد دینے والے موجود تھے اور حدیث کے باب میں یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ حفص بن غیاث حبان و مندلی (علی کے بیٹے) جیسے ماہرین حدیث ان کی مجلس میں شریک تھے اور نعت و عربیت کے ماہرین میں قاسم بن معن یعنی ہمدانی بن عبد اللہ بن مسعود کے صاحبزادے جیسے حضرات شریک تھے اور داؤد بن نصیر طائی فضیل بن عیاض جیسے لوگ تقویٰ و طہارت و زہد اور پرہیزگاری رکھنے والے موجود تھے۔

کیف یقدر ابو حنیفہ ان یحلی ومعه مثل ابی یوسف وزفر ومحمد فی قیاسہم واجتہادہم ومثل یحییٰ بن ابی زائدہ وحفص بن غیاث و حبان و مندلی ابنا علی فی حفظہم للحدیث و معرفتہم بیدہ والقاسم بن معن یعنی ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی معرفتہ باللغة والعربیۃ و داؤد بن نصیر الطائی و فضیل بن عیاض فی زہد ہما و درعہما ص ۳۳ جامع المسانید

فقہ ابو حنیفہ

مرتبہ ، مقام ، عظمت

ابو نعیم ان اصولوں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جن پر امام صاحب نے اپنے استنباط کی بنیاد رکھی جو ان کی فقہ کا سرچشمہ ہے۔

مگر اس سے پہلے ایک مبحث کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں جسے بعض مؤلفین نے ذکر کیا ہے اور وہ امام صاحب سے پہلے لوگوں کی فقہ میں امام صاحب کی فقہ کا مرتبہ ہے۔
یعنی کیا امام صاحب اپنے پیش رو فقہاء میں کسی کے مذہب کے متبع تھے اور انھوں نے کوئی حدت پیدا نہیں کی؟ یا انھوں نے عراق میں جو تحریک فقہی پیدا ہو چکی تھی اس کی تکمیل کے فرائض سر انجام دیئے اور اس دور کو ختم کر دیا؟ اور یا یہ کہ انھوں نے شیعہ میں سے کسی کی اتباع نہیں کی اور ایک حدید مسلک اجتہاد کے بانی بنے؟

ان تین صورتوں میں امام صاحب کو کس زمرہ میں داخل کیا جاسکتا ہے؟ ان کے حامی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے تفکیک فقہی کی حدید اساس قائم کی تھی اور متقدمین میں سے کسی کے متبع نہیں تھے گو ان کے مذہب کی بنیاد کتاب و سنت اور صحابہ کرام کے آثار صحیحہ پر ہے مگر اس مذہب سے اکثر نسبت رکھتے والے علماء اس ادعا کو صحیح نہیں مانتے یہ

ان کے مقابلہ میں ایک دوسرا گروہ ہے کہ شدت تعصب میں آکر یہ دعوے کرتا ہے کہ امام صاحب نے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی صرف تخریج و تفریع کو ترقی دی ہے، ورنہ طریقہ اجتہاد میں وہ سراسر ابو نعیم لکھنوی کے متبع تھے انہی لوگوں میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی ہیں جنہاںچہ

وہ اپنی کتاب حجتہ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں :-

”امام صاحب (ابو حنیفہؒ) ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے مسلک کے پابند تھے اس سے شاذ و نادر تجاوز کرتے تھے، وہ تخریج مذہب میں غفلت و نشان کے مالک تھے اور وجوہ تخریجات پر ان کی گہری نظر تھی خروج پر پوری توجہ کرتے تھے، مگر تم مجھ سے قول کی صداقت جانتا چاہتے ہو تو کتاب الآثار امام محمد بن حجاج بن عبد اللہ اور مصنف ابی شیبہ سے ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے اقوال کو جمع کرو پھر امام صاحب کے مسلک سے ان کا مقابلہ کرو، تو معلوم ہوگا کہ سوا چند مواضع کے انھوں نے ان کے مسلک سے انحراف نہیں کیا اور چند مواضع میں علماء کو فہم کے مسلک سے باہر قدم نہیں رکھا۔“

شاہ صاحب کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب نے فقہ میں کسی جدید طرز فکر کی بنیاد نہیں رکھی بلکہ وہ کلی طور پر ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے تابع تھے اور ان کے اراء سے خروج نہیں کرتے تھے، بجز اس صورت کے کہ ان کا اجتہاد موجود نہ ہو، اور اس حد سے باہر قدم نکالتے تھے تو علماء کو فہم کے اقوال پر اکتفا کرتے تھے، یا ابراہیم نخعی امام ان کے معاصرین کے اقوال پر تفریع و تخریج کرتے تھے۔

لیکن امام صاحب کے بارے میں یہ خیال صحیح نہیں کہ وہ کسی مفکر یا متبع محض تھے اور صاحبیہ سب مجتہد نہیں تھے۔ اگر امام صاحب ایسے ہی ہوتے تو انھیں وہ مقام نہ حاصل ہوتا جو پشتراپت سے چلا آرہا ہے۔ شاہ ولی اللہ کا یہ دعویٰ، کتب ظاہر الروایۃ سے خود بخود رد ہو جاتا ہے۔ ان کتابوں میں جو کچھ ہے وہ مذہب ابو حنیفہؒ ہے۔ ان کتابوں کا معمولی حصہ بھی نخعی کے طریق پر نہیں ہے۔ البتہ عطاء اور ابن عباس کے طریق پر کچھ حصہ ضرور ہے۔

ابو یوسف کی کتاب الآثار اٹھا کر دیکھیے، وہ حدیث حسیں میں طواف زیارت سے پہلے جماع کا ذکر ہے یوں شروع ہوتی ہے:

”حدثنا یوسف عن ابیہ عن ابی حنیفہ عن عطاء عن ابن عباس....“

اس حدیث میں حسیں مسلک کی روایت ہے وہ ابراہیم نخعی کی روایت سے بالکل جدا ہے۔ امام صاحب نے ابن عباس کا مسلک اختیار کیا ہے جسے عطاء نے روایت کیا ہے یعنی جماع بعد قوف

سے حج فاسد نہیں ہوتا، یہ مسلک نغنی اور فقہائے کوفہ دونوں کے خلاف ہے، پھر یہ دعویٰ کہ طرح کیا جاسکتا ہے کہ امام صاحب ابراہیم نغنی اور ان کے معاصرین کے مقلد محض تھے؟ — اس طرح کی بہت سی مثالیں آثار ابو یوسف میں مل سکتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب نے فقہ کو بہت کچھ دیا انھوں نے جو کچھ پایا ایسی پر اتفاق نہیں کیا، بلکہ اپنا راستہ خود پیدا کیا۔ وہ اس راستے پر ضرور چلے جس پر کسی دوسرے نے ریلوے کا آغاز کیا تھا، لیکن منزل تک وہی پہنچے۔ ہمیں تعصب سے کوئی سروکار نہیں۔ ہم مانتے ہیں امام صاحب نغنی کی فکر سے متاثر تھے لیکن اس کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ وہ صرف انہی تک محدود تھے۔ وہ خود مجتہد تھے اور اسی طرح اجتہاد کرتے تھے جس طرح ابراہیم نغنی۔

ابراہیم نغنی عراق میں فقہائے رائے کے شیخ تھے اور امام تھے، لیکن وہ اہل وقت تک فتویٰ نہیں دیتے تھے جب تک استفتاء نہ آئے۔ وہ سوال سے پہلے کوئی بات نہیں کہتے تھے۔ ابراہیم نغنی کی عظمت و جلالت ایک حقیقت ہے۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ مشروع مشروع میں امام صاحب انہی کی ڈگر پر چلے، لیکن پھر اپنی مستقل فقہ کی تئوں کی۔ ابراہیم نغنی اور امام صاحب دونوں مراسیل سے حجت لاتے تھے اور انھیں قبول کرتے تھے لیکن اس اتفاق مسلک کے باوجود دو نہایت نمایاں اختلافات بھی تھے دونوں میں :

- (۱) امام صاحب فقہ مکہ و مدینہ سے زیادہ سے زیادہ اخذ کرتے تھے، اسی طرح منہ احادیث اور آثار سے بھی، اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ رسول اللہ سے تحدیث کے قائل تھے۔
 - (۲) امام صاحب تفریع اور نزع مسائل پر بھی زیادہ سے زیادہ متوجہ رہتے تھے۔ صرف اس پر اقتصار نہیں کرتے تھے کہ کچھ پوچھا جائے، تب جواب دیں، بلکہ غیر واقع مسائل کو بھی نزع کر کے حکم لگاتے تھے، اور اپنے مسائل کی وضاحت کرتے تھے۔ ابراہیم نغنی کی طرح صرف اسی پر اتفاق نہیں کرتے تھے کہ جو پوچھا جائے اسی کا جواب دے دیں۔
- اس اعتبار سے امام صاحب کا ایک خاص مقام ہے جس پر ہمیں گفتگو کرنا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور فقہ تقدیری

وہ مسائل جو وضع نہیں ہوئے لیکن فرض کئے

فقہ تقدیری کسے کہتے ہیں؟

فقہ تقدیری سے مراد ان فقہی مسائل کا فتویٰ ہے جو فرضی طور پر تصور کر لیے گئے لیکن درحقیقت واقع نہیں ہوئے۔ فقہائے قیاس و رائے کے ہاں یہ نوع فقہ یہ کثرت ملتی ہے اس لیے کہ یہ لوگ جب ان احکام شاریہ کا استخراج عقل، کتاب و سنت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو انہیں درپیش آتے ہیں تو اس سلسلہ میں یہ وقائع فرض کرنے پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں تاکہ جو عقل احکام انہوں نے برآمد کیے ہیں ان کی روشنی میں دوسرے متوقع مسائل کا حل بھی بہ آسانی کر سکیں۔ اس باب میں امام صاحب پیش پیش ہیں، کیونکہ قیاس کام لینے میں بھی پیش پیش تھے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ساٹھ ہزار فرضی مسئلے وضع کیے تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس طرح کے تین لاکھ مسئلے وضع کیے تھے۔ پہلی تعداد ظاہر ہے۔ مبالغہ سے خالی نہیں اور دوسری تعداد تو اس قابل بھی نہیں کہ اس پر غور کیا جاسکے۔

تاریخ بغداد میں مذکور ہے کہ جب قتادہ کو قتل آئے تو امام صاحب ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا۔

* اے ابو الخطاب آپ ایسے شخص کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو ساٹھ سال تک لاپتہ رہا، اس کی بیوی نے خیال کیا کہ وہ وفات پا گیا۔ چنانچہ کسی دوسرے مرد سے شادی کر لی۔ اتنے میں پہلا شوہر واپس آ گیا۔ بتائیے اب کیا ہوگا؟

قتادہ نے پوچھا، کیا ایسا واقعہ پیش آیا ہے؟

امام صاحب نے جواب دیا، نہیں پیش تو نہیں آیا۔

قتادہ کہنے لگے ”پھر ایسی بات کیوں پوچھتے ہو جو سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی؟“

امام صاحب نے جواب دیا، ہم نزولِ بلا سے پہلے اس کے دفاع کی تیاری کرتے ہیں، پھر

اگر وہ واقع ہو جاتی ہے، تو یہ آسانی اس سے عہدہ برا ہو جاتے ہیں!“

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسائل کے فرض و تقدیر کے سلسلہ میں امام صاحب کی روش

کیا تھی؟ اور یہ روش نتیجہ تھی فہمِ نصوص میں عمقِ فکر کا،

المجہدی نے دعویٰ کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ ہی

کیا امام صاحب فقہ تقدیری کے موجد تھے؟ فقہ تقدیری کے موجد ہیں، وہ کہتے ہیں:-

”عہد نبوی میں فقہ نام تھا اس نص کی حکم کا جو دراصل واقع ہو چکا ہو، بعد ازاں صحابہ

اور کبار و صغار تابعین نے بھی انہی مسائل پر اپنے احکام کی بنیاد رکھی جو واقع ہو چکے

ہوں۔ ان احکام کو بھی پیش نظر رکھا جوں سے پہلے کے زمانہ میں لگائے جا چکے تھے۔

اس طرح فقہ میں نمود پیدا ہوا اور اس کے فروع میں اصنافہ ہوا۔ لیکن ابو حنیفہ

نے فرض مسائل، تقدیر و فروع اور فرض احکام میں انفرادی حیثیت حاصل کر لی

وہ کبھی قیاس سے کام لیتے تھے، کبھی عموم میں انقراض و اندراج سے، اس طرح

فقہ کو زیادہ پھلنے پھولنے اور با عظمت مقام حاصل کرنے کا موقع ملا۔“

یہ مجہدی کا دعویٰ ہے، لیکن ہمارے خیال میں امام صاحب فقہ تقدیری کے موجد نہیں ہیں،

بلکہ میں تو کہتا ہوں کہ امام صاحب سے پہلے بھی یہ فقہ موجود تھی۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ امام صاحب

نے اسے فروغ دیا۔ اور تفریع و قیاس سے کام لے کر درجہ کمال تک پہنچا دیا۔ یہ بات کہ فقہ تقدیری

امام صاحب سے پہلے بھی موجود تھی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شعبی اپنے دراست میں ان فقہاء کے

شاکی رہا کرتے تھے جو کہا کرتے تھے:-

”کیا تم نے دیکھا ہے (یعنی جانتے ہو) اگر مسئلہ یوں ہو تو فتویٰ کس طرح دیا جائے گا؟“

ظاہر ہے یہ تقدیر اور فرض کی صورت ہے۔ ایسے لوگوں کو شعبی ”الراستین“ کہا کرتے تھے چنانچہ

شاہی کی موافقات میں ہے کہ شعبی نے اپنے بعض شاگردوں کو نصیحت کی تھی :-

”مجھ سے تین باتیں یاد کر لو۔

(۱) کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو جواب دے دو، فرضی مسئلہ کے چکر میں نہ پڑو۔

(۲) کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو قیاس سے کام نہ لو، اس طرح تم حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر ڈالو گے،

(۳) کوئی مسئلہ پوچھا جائے جس کا تمہیں علم نہ ہو تو صاف کہہ دو میں نہیں جانتا،“

شعبی کی جب وفات ہوئی تو امام صاحب ابھی پختگی کی منزل تک نہیں پہنچے تھے، کیونکہ ابھی تک وہ حماد کے حلقہ درس میں تلمیذ کی حیثیت سے شریک ہو رہے تھے، شعبی کی وفات ۲۹۸ھ میں ہوئی۔ اس زمانے میں فقہ تقدیری کا کوفہ میں رواج ہو چکا تھا، لہذا امام صاحب کو اس کا موجد بنانا ایک بے اصل سی بات ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے شعور و بلوغ کی منزل میں پہنچ کر اسے موجود پایا پھر اسے ترقی دی۔ اور اس میں اضافے کیے۔

امام صاحب کے بعد فقہانے مسلک دوسرے فقہ ابھی فقہ تقدیری سے کام لیتے تھے: فرض و تقدیر کو باقاعدہ اختیار کر لیا اگرچہ اس کی مقدار میں باہم مختلف رہے۔ چنانچہ لیث اور شافعی اور بعض دوسرے فقہ ابھی کبھی مسائل کو فرض کے فتویٰ دیا کرتے تھے، اس طرح امام صاحب کی حد تعبیر تک فقہ و استنباط قبل از وقوع، واقعات و لوازل کی معرفت احکام، حوادث کے نزول سے قبل ان کے مقابلہ کی استعداد کے فروغ و نمو میں بہت مدد ملی۔

مگر باایں ہمہ کہ اکثر ائمہ مجتہدین فقہ تقدیری کی طرف متوجہ ہو چکے تھے، علماء کے مابین اس کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ مایہ النزاع رہا، ابن قیم کہتے ہیں :-

”اگر مسئلہ مفروضہ کتاب و سنت یا اثر صحابہ کی کسی نص پر مبنی ہے تو اس پر گفتگو ٹھیک ہے،

لیکن اگر وہ بعد از وقوع یا اس کا وقوع متعذر ہے تو اس پر بحث و خوض مناسب نہیں!“

سچی بات تو یہ ہے کہ مسائل غیر واقعی کا واقع ہونا ہمیشہ ممکن ہے۔ لہذا ان سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ لیکن کہنا چاہیے۔ یہ علم کی روح اور اس کا لب لباب ہے۔ اس باب میں اگر فقہانے رائے نے سبقت کی تو یہ فضل کی طرف سبقت تھی۔ ایک ایسے امر کی طرف سبقت تھی جس پر خیر کثیر

اور تفصیح مرتب ہو سکا۔

لیکن قیسری مدی کے بعد جو فقہا
محال اور ناممکن الوقوع واقعات نہ فرض کرنے چاہئیں : آئے انہوں نے ایسے مسائل
فرض کرنا شروع کر دیئے جو نہ صرف واقع نہیں ہوئے تھے بلکہ ان کے وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا
تھا جو اپنے وجود کے اعتبار سے یکسر خارج از عقل تھے۔ چنانچہ فقہاء دانشور نے اس روش کو پسندیدگی
کی نظر سے دیکھا، بعض نے تو مسائل فرض کرنے اور ان کے لیے احکام مستنبط کرتے کو حرام بتایا اور اسے دنیا
میں ایک امر مکرہ قرار دیا۔

میسرے خیالی میں فقہ کے قواعد کے لیے مسائل کا فرض کرنا اور اس سلسلہ میں استنباط قواعد اور وضع
احول ضروری اور لازمی امر ہے، لیکن یہ سب کچھ ممکن اور قریب الوقوع مسائل ہیں نہ بچاویے، نہ کہ
محال اور ناممکن معاملات ہیں۔

مٹ شرح مسلم میں مذکور ہے۔

”فقہاء ایسے مسائل فرض کرنے لگے جن کا وقوع قطعاً محال اور ناممکن تھا۔ مثلاً اگر کوئی عشتی بذات خود وہی

کرے اور اس کے بعد پچھتے تو اس بچہ کو باپ کی وراثت ملے گی یا ماں کی ؟ یا دونوں کی ؟.....

چنانچہ مازری کہتے ہیں کہ فقہ کی شان یہ نہیں ہے کہ خارق عادات مسائل اور واقعات فرض کر لے جائیں۔

اصول فقہ امام ابو حنیفہ آیا یہ اصول خود امام حنفی نے وضع کیے یا فقہائے

امام ابو حنیفہ نے تفریع مسائل میں کثرت سے کام لیا، یہاں تک کہ یہ کثرت تفریع ان مسائل پر بھی حاوی ہو گئی جو سرے سے واقع نہیں ہوئے تھے، ممکن التو قوع مسائل کے بھی خارج اور احکام وہ بیان کرتے، امام محمد کی کتابیں زیادہ تر انہی فروع پر مشتمل ہیں جو امام صاحب سے منقول ہیں، ان کتابوں میں ان تفریعات پر غور کیا گیا ہے اور ان کے اسرار و اشکاف کیے گئے ہیں، انہیں تفصیلات محکمہ سے مربوط کیا گیا ہے، پس ضروری تھا کہ یہ چیزیں، اکیلا اصول پر قائم ہوتیں، ضروری تھا کہ ضروری قواعد استنباط پر مبنی ہوتیں، تاریخ فقہ سے ہمیں کوئی ایسی تفصیل نہیں ملتی جو سند متصل کے ساتھ ان قواعد مفصلہ کو امام ابو حنیفہ تک پہنچاتی ہو، لیکن یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام صاحب کے سامنے کچھ ایسے قواعد معتبر تھے جن کی بنیاد پر وہ تفریع کرتے تھے اور جن کی روشنی میں استخراج سے کام لیتے تھے۔

متاخرین کی کتابوں میں ہمیں ایسے مفصل اصول ملتے ہیں جنہیں وہ مذہب حنفی کا اصول استنباط قرار دیتے ہیں۔ اسی سلسلہ میں وہ ائمہ فقہ حنفی کے باہمی اختلافات کا بھی تذکرہ کرتے ہیں اور اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ

”یہ اصل امام ابو حنیفہ کی رائے پر مبنی ہے۔“

”یہ اصل صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کی رائے پر مبنی ہے۔“

”اس اصل میں سب متفق ہیں۔“

لیکن شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" میں لکھا ہے :-
 اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مابین بناء اختلاف
 اصول ہیں جو کتاب الیزوری وغیرہ میں درج ہیں حالانکہ ان میں سے اکثر ان کے
 اقوال نہیں ہیں۔ مثلاً خاصاً خود اپنا بیان ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں ہوتا،
 یا زیادت کے معنی نسخ کے ہیں اور یہ کہ عام اسی طرح قطعی ہوتا ہے جیسے خاص،
 اور یہ کہ کثرت رواۃ کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے، نیز یہ کہ کوئی ایسی حدیث جو
 غیر فقہیانہ ہو، اور جس سے رائے کا دروازہ بند ہو جانا ہو، واجب العمل نہیں ہے،
 یا یہ کہ از روئے اصل شرط اور وصف کا کوئی اعتبار نہیں، یا یہ کہ موجب امر کا
 مطلب وجوب ہے، یہ اور اسی طرح کے دوسرے اصولوں کی نسبت امام ابو حنیفہؒ
 اور صاحبین کی طرف درست نہیں ہے۔

تقریباً یہی بات شاہ صاحب نے حجتہ اللہ البالغہؒ میں بھی دہرائی ہے اور زور دیا ہے
 کہ راوی غیر فقہیہ کی حدیث ترک کرنے کے سلسلے میں جب وہ مخالف قیاس ہو، یا اس سے رائے کا
 دروازہ بند ہو جانا ہو، امام صاحب اور صاحبین سے کوئی بات منقول نہیں ہے، فرماتے ہیں :-
 "یہ بات کہ کوئی ایسی حدیث جو کوہنط و عدالت کے اعتبار سے مشہور ہو، لیکن
 فقہی اعتبار سے اس کی رو سے انداد یا پ رائے، لازم آتا ہو، جیسے حدیث
 مصراۃ، تو وہ واجب العمل نہیں ہے، عیسیٰ بن لیان کا یہی مذہب ہے، اکثر
 متاخرین اس پر حامل ہیں۔"

کوخی اور ان کی متابعت میں ایک بڑا گروہ علماء اہل طرف گیا ہے کہ قیاس پر حدیث کا
 تقدم راوی کے فقہیہ ہونے سے مشروط نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں اپنے
 اکابر سے اس طرح کا کوئی قول نہیں پہنچا ہے، بلکہ ان سے منقول یہ ہے کہ جزو احد
 قیاس پر مقدم ہوگی، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ وہ روزہ دار کے معاملہ میں حدیث
 ابو ہریرہؓ پر عمل کرتے ہیں۔ اگر کھول چوک سے وہ کچھ کھا پی لے؟ حالانکہ یہ حدیث
 خلاف قیاس ہے، یہاں تک کہ خود امام ابو حنیفہؒ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ اگر یہ
 حدیث نہ ہوتی تو قیاس کی رو سے مسئلہ برعکس تھا لے

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس اصول کو حنفیہ مذہب حنفی کا اصول قرار دیتے ہیں
 یا جسے ائمہ کا اصول استنباط بتاتے ہیں ائمہ حنفیہ کا وضع کیا ہوا نہیں ہے۔ بلکہ یہ عصر ائمہ کے
 بعد کا اصول ہے جب ان کے تلامیذ نے استنباط کے قواعد مرتب کیے ،
 لیکن با ایں ہمہ کہ یہ اصول متاخرین نے وضع کیے تھے ، تین باتیں اس سلسلے میں خاص
 طور پر قابل ذکر ہیں :

۱۔ بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ سے استنباط کے احکام کے سلسلہ میں اصول مفصلہ منقول
 نہیں ہیں ، لیکن یہ ماننے بغیر چارہ نہیں کہ بہر حال ان کے سامنے کوئی اصول تھا ضرور جسے استنباط
 کے وقت وہ پیش نظر رکھتے تھے ، یہ دوسری بات ہے کہ اس کی تدوین نہ ہوئی ہو ، اور یہ عدم تدوین
 اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں بن سکتی ، کیونکہ امام صاحب نے تو وہ فروغ بھی طرون نہیں کیے
 تھے جن کی روایت ان کے اصحاب نے کی ہے ، اور ان اصحاب سے جو کچھ منقول ہے اس میں
 دلیل کا حصہ بہت کم ہے۔ لیکن اس سے یہ تو ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ یہ فروغ کسی دلیل پر
 مبنی نہیں ہیں ، اگرچہ یہ تفریح اکثر موافق پرزودی اپنے مناط استنباط کا اعلان کر رہی ہوتی ہے۔
 ۲۔ بزرگوں وغیرہ کی طرح جن علماء نے اصول مدونہ مستنبط کیے ہیں وہ بہر حال ائمہ کے
 اقوال اور فروغ ماثورہ ہی پر مبنی ہیں۔

اس بنا پر ہم اصول حنفیہ کی دو قسمیں کر سکتے ہیں :
 :- ایک قسم ان قواعد کی ہے جنہیں وہ اپنے ائمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ وہ استنباط
 کے وقت انہیں پیش نظر رکھا کرتے تھے۔

:- دوسری قسم فقہائے مذہب حنفی کے آرا پر مشتمل ہے ، جیسے عیسیٰ بن ابان کی یہ رائے
 کہ غیر فقہیہ راوی کی حدیث اگر مخالف قیاس ہو تو رد کر دی جائے گی۔

۳۔ امام صاحب سے گو استنباط کے تفصیلی قواعد منقول نہیں ہیں لیکن استدلال
 کے قواعد عامہ کی بہر حال نشان دہی وہ کرتے ہیں ، چنانچہ کتب مناقب وغیرہ میں اس طرح کے
 بہت سے اجمالی اقوال ان کے ملتے ہیں ، کوئی شبہ نہیں کہ اپنے استنباط میں وہ ان اصولوں
 کو مرعی رکھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کے دلائل فقہی

اپنے انداز استدلال و استخراج پر امام صاحب کے ارشادات

تاریخ بغداد میں، امام ابوحنیفہ کا قول مذکور ہے کہ :

” میں سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں، اگر وہاں مسئلہ نہیں ملتا تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتا ہوں، لیکن اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ ملے تو قول صحابہ کو اختیار کرتا ہوں، جس صحابی کا جو قول حسب موقع ہوتا ہے لے لیتا ہوں، نہیں ہوتا تو چھوڑ دیتا ہوں، اقوال صحابہ کے دائرے سے باہر قدم نہیں نکالتا، لیکن جب صحابہ کے بعد معاملہ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاء اور سعید بن المسیب وغیرہ تک جاتا ہے (یعنی تابعین تک) تو یہ وہ لوگ تھے جو اجتہاد کرتے تھے، اور میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں۔ امام کا اسی طرح کا قول ابن عبد البر نے ”الاستقراء“ میں بھی نقل کیا ہے۔“

ملکی نے مناقب ابوحنیفہ میں لکھا ہے :

” امام ابوحنیفہ ثقہ کو لیتے تھے، اور قیاحت سے گریزاں رہتے تھے، لوگوں کے معاملات پر گہری نظر رکھتے تھے۔ ان کی صلاح و اصلاح کے جو یا رہتے تھے، وہ حسب ضرورت قیاس سے کام لیتے تھے۔ اس سے کام نہ چلتا تو استحسان کو اختیار کرتے، اس سے بات نہ بنتی تو تعامل مسلمین کو اختیار فرماتے۔ پہلے وہ مجمع علیہ حدیث کی تلاش کرتے، پھر حسب ضرورت قیاس سے کام لیتے۔ پھر استحسان سے، ان دونوں میں سے جو بھی مناسب ہوتا اسے لے لیتے،

سہل کا قول ہے :

”یہ تھا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا علم عامہ“

اسی کتاب میں آگے چل کر لکھا ہے :

”امام صاحب حدیث کے نسخ و منسوخ میں انتہائی تفحص سے کام لیتے تھے، جو حدیث رسول اللہ ص سے ثابت ہو جاتی اس پر عمل کرتے، وہ حدیث اہل کوفہ کے عارف تھے، اور اس کی سختی سے اتباع کرنے تھے“

ان تینوں نصوص سے امام صاحب کے علم و طرز استدلال کا اندازہ ہوتا ہے مذکورہ تینوں روایتیں ہم نے اسی طرح کی بہت سی روایتوں میں سے منتخب کی ہیں۔ یہ نصوص ثلاثہ امام صاحب کے مصادر تفقہ پر دال ہیں۔

”تاریخ بغداد اور الانتقام“ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک دلیل اول کتاب اللہ تھی، دلیل ثانی سنت رسول ص، دلیل ثالث اجماع صحابہ اور اختلاف صحابہ کی صورت میں ان کے دائرہ اقوال کے اندر وہ کسی قول سے تمسک، جو ان کے نزدیک قیاس سے مربوط اور کتاب و سنت سے استنباط میں موافق ہو۔

دوسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر نص نہ ملے تو قول صحابی اختیار کرنے وہ بھی نہ ملتا تو قیاس کا کام لیتے پھر استحسان سے، پھر لوگوں کے تعامل یعنی عرف سے، جس طرح تصریح اول میں تین دلیلیں — کتاب، سنت، قول صحابی — پر وہ اعتماد کرتے تھے اسی طرح تصریح دوم میں قیاس، استحسان، اور عرف، تین دلیلوں سے کام لیتے تھے۔

تیسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے شہر میں جو تعامل فقہی رائج تھا اس پر شدت سے عمل کرتے تھے، گویا دوسرے الفاظ میں اجماع فقہی پر عمل پیرا ہوتے تھے۔

تو گویا، امام صاحب کے نزدیک جو دلائل فقہی قابل قبول اور قابل عمل تھے، نہ سات تھے،

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۳) اقوال صحابہ کرام رض

(۴) اجماع - (۵) قیاس (۶) استحسان (۷) عرف

اب ہم ان پر جدا جدا گفتگو کریں گے۔

قرآن کریم

قرآن کے ترجمے الفاظ اور معنی سے متعلق امام صاحب کا مسلک

فقہائے حنفیہ نے قرآن کریم کے بارے میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا قرآن نظم، یعنی لفظ و معنی کے مجموعے سے عبارت ہے؟ یا صرف معنی کا نام قرآن ہے؟ جمہور علماء کا مسلک تو یہ ہے کہ قرآن نظم و معنی کے مجموعے سے عبارت ہے۔ ہم یہاں صرف امام ابو حنیفہ کا مسلک واضح کرنا چاہتے ہیں کہ کیا حضرت امام صاحب کے نزدیک بھی قرآن صرف معنی ہی کا نام ہے یا وہ اس مسئلے میں جمہور علماء کے ہم نوا ہیں اور لفظ و معنی دونوں کے مجموعے کو قرآن مانتے ہیں؟

امام ابو حنیفہ سے اس سلسلے میں کسی قسم کی صراحت منقول نہیں ہے، ان سے صرف ایک فروعی مسئلہ منقول ہے جس سے متنازعہ فیہ مسئلے کے دونوں پہلو نکل سکتے ہیں۔ اس لیے فقہائے اس فروعی مسئلے سے امام صاحب کا مسلک مستنبط کرنے میں باہم اختلاف کیا ہے۔ ہم سب سے پہلے اس فروعی مسئلے اور اس سے فقہائے استنباط و اختلاف کا ذکر کرتے ہیں، بعد میں اس پر اظہار خیال کریں گے۔ وہ فروعی مسئلہ یہ ہے کہ کیا نماز میں فارسی میں بھی قرأت کفایت کیا نماز فارسی میں جائز ہے؟ کر سکتی ہے؟ یا صرف عربی زبان میں قرأت کا ہونا ضروری ہے؟ امام صاحب فرماتے ہیں کہ فارسی میں قرأت، قطع نظر اس سے کہ عربی زبان میں قرأت پر قدرت ہو یا نہ ہو جائز ہے لیکن قدرت ہونے کی صورت میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک عربی کے علاوہ کسی زبان میں بھی قرأت صحیح نہیں ہے اور صرف عاجز ہونے کی صورت میں ایسا کرنا جائز ہے۔ امام شافعی عجز کی حالت میں بھی عربی کے بغیر قرأت جائز نہیں سمجھتے بلکہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو کسب

تحمید اور ادعیمہ پر اکتفا کرنا چاہیے۔

فخر الاسلام بزدوی نوح بن ابی مریم الجامع سے اور وہ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ امام صاحب نے اس قول سے رجوع فرمایا تھا۔ چنانچہ صاحب "کشف الاسرار" فرماتے ہیں :-
 "اس مسئلے میں امام صاحب کا رجوع ثابت ہے جیسا کہ نوح بن ابی مریم نے خود امام صاحب سے روایت کی ہے اور مصنف، یعنی فخر الاسلام بزدوی نے شرح بسوط میں امام صاحب کا رجوع بیان کیا ہے۔ امام ابو زید اور اکثر محققین نے اس کو اختیار کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔"

مگر المبسوط للسرخی اور امام محمد کی کتب ظاہر الروایت وغیرہ میں پہلا قول مذکور اور مروی ہے اور نوح بن ابی مریم کے سوا کسی نے امام صاحب کا رجوع روایت نہیں کیا ہے اگرچہ بعض علما نے کہا ہے کہ نوح کی روایت ہی اصح ہے۔

الغرض اس فروعی مسئلے کے بارے میں یہی کچھ منقول ہے۔ بعض علماء نے امام ابو حنیفہ کے اس قول پر کہ فارسی میں بھی نماز ہو سکتی ہے، تخریج کی ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی شخص عجمی زبان میں آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو اس پر بھی سجدہ واجب ہے، نیز جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لیے عجمی زبان میں بھی قرأت قرآن حرام ہے۔ اسی طرح قرآن پاک کے ترجمے کو بے وضو ہاتھ لگانا بھی جائز نہیں مگر شیخ الاسلام خواہر زادہ اور دیگر مشائخ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ پسندیدہ مسلک یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں قرأت قرآن کی اجازت صرف نماز کے ساتھ مختص ہے، نماز کے علاوہ جائز نہیں ہے۔ اس قول کے مطابق مس مصحف، سجدہ تلاوت اور جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لیے قرأت کے عدم جواز کے بارے میں ترجمہ پر اصل قرآن کا حکم نہیں ہوگا۔

غیر عربی میں تلاوت قرآن کے جواز کو علماء نے باتفاق رائے ان آیات کے ساتھ مقید کیا ہے جو غیر اول ہوں اور ان میں متعدد معانی کا احتمال نہ ہو۔ اگر وہ آیت مؤولہ ہے یا اس میں کئی معانی کا احتمال پایا جاتا ہے تو عجمی زبان میں اس کی قرأت کسی کے نزدیک بھی کفایت نہیں کر سکتی، کیونکہ اس کا حکم تفسیر قرآن کا ہے لہذا وہ قرآن پاک کا متعین معنی نہیں ہو سکتا، اس لیے اس سے نماز درست

نہیں ہوگی۔

فارسی زبان میں جواز نماز کا فتویٰ کیوں؟ یہ وہ فروعی مسئلہ ہے جسے قرآن کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے یا قرآن صرف معنی سے عبارت ہے؟ علامہ فخر الاسلام ابن زودی فرماتے ہیں :-

”امام ابو حنیفہ کے نزدیک نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے۔“

ابن زودی نے ان علماء کے مروجہ بات کی، جنہوں نے اس فروعی مسئلے سے استنباط کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے، وہ وجہ کی بنا پر تردید کی ہے :-

(۱) اول یہ کہ یہ جواز محض رخصت کے قبیل سے ہے لہذا فارسی میں قرأت قرآن کا جواز اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام صاحب صرف معنی کو قرآن سمجھتے ہیں کیونکہ قرآن کے دوڑکن ہیں نظم اور معنی، جس طرح کہ ایمان کے دوڑکن ہیں، تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان۔ ہاں انھوں نے نمازی کے لئے بغرض سہولت اس امر کی رخصت دی ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ عربی زبان جانتا ہو لیکن بولنے کی مشق نہ ہونے کی وجہ سے الفاظ بسہولت ادا نہ کر سکتا ہو اور بعض حروف کو اس کی زبان کھا جاتی ہو۔ اس بنا پر ترجمہ قرآن میں اس وقت تک قرأت کی اجازت دی گئی ہے جب تک وہ سہولت اور صحت کے ساتھ قرآن کی قرأت نہ کر سکتا ہو۔ جیسا کہ بحالت مجبوری اور جان کی حفاظت کے لیے انسان کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنا ایمان مخفی نہ کر سکتا ہے اور کلمہ اسلام کو ترک کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

امام ابو حنیفہ کے کلام کی یہ توجیہ ان کے عصری مزاج کے بھی مطابق ہے، کیونکہ امام صاحب پچاس سال سے زائد عرصہ تک دورِ اموی میں زندہ رہے۔ اس زمانے میں انھوں نے دیکھا کہ اہل فارس فوج و رواج اسلام میں داخل ہو رہے ہیں اور وہ اگرچہ عربی کی کچھ سوجھ بوجھ رکھتے ہیں اور معمولی طور سے اسے سمجھ بھی سکتے ہیں مگر سہولت اور صحت کے ساتھ اس کا صحیح تلفظ نہیں کر سکتے، ان کی زبانوں میں رولانی نہیں ہے لہذا عربی حروف کو ان کے صحیح مخارج سے ادا نہیں کر سکتے۔ پھر امام صاحب نے یہ بھی دیکھا کہ وہ قرآن کی قرأت بھی مجبوری کہتے ہیں اور ان کی زبانیں بعض حروف کو کھا جاتی ہیں۔ وہ ”عکبر“ اور ”جلالہ“ کے الفاظ عمدگی سے بول ہی نہیں سکتے۔ چنانچہ ان مشکلات کے پیش نظر انھوں نے

کہا کہ از راہ سہولت اور بطور رخصت عجمی شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ آیات محکمہ کے ترجمہ کی تہن میں ذرہ بھر بھی تاویل کی گنجائش نہیں نکلتی، قرأت کر سکتا ہے اور تکبیرات بھی فارسی زبان میں کہہ لے سکتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کے قول کی یہ توجیہ کچھ اس لیے بھی صحیح معلوم ہوتی ہے کہ عربی جاننے والے شخص کے لیے فارسی زبان میں جواز قرأت سے متعلق علماء کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے، وہ صرف اس شخص کے متعلق ہے جو کسی بدعت کے ساتھ متہم نہ ہو، ورنہ جو شخص شروع ہی میں عربی زبان میں مہارت رکھتا ہو اس کے لیے بالاجماع فارسی میں قرأت جائز نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فتویٰ جواز قرأت سے ایسے لوگوں کے لیے آسانی کرنا مقصود تھی جو عربی زبان سے بالکل عاجز نہ ہوں مگر عربی پڑھنے کی انھیں مشق بھی نہ ہو۔ امام صاحب کے قول کی یہ توجیہ نہایت ہی عمدہ اور معقول ہے۔

۱۔ (۲) دوسرے یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے قول سے صاحبین (امام ابو یوسف و محمد) کے قول کے مطابق رجوع کر لیا تھا کہ غیر عربی زبان میں قرأت صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو عربی زبان میں قرأت کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ وہاں قرأت ترجمہ دعا کے حکم میں ہوگی، اسے اصل قرآن کا مرتبہ نہیں دیا جائے گا۔ چنانچہ شرح المنار میں لکھا ہے:-

”صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا جیسا کہ نوح بن ابی مریم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام صاحب کے اس قول کو صحیح مان لیا جائے تو اس سے یا تو قرآن کی تعریف کا بطلان لازم آتا ہے کیونکہ فارسی مصاحف کی زبان کبھی ہوتی نہیں، اور یا پھر بغیر قرأت قرآن کے نماز کا جواز لازم آتا ہے کیونکہ قرآن تو لفظ ومعنی دونوں کا نام ہے۔“

اس بارے میں بزدلی سے یہی کچھ منقول ہے لیکن ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام محمدؒ کی کتب ظاہر الروایۃ وغیرہ میں امام صاحب کے رجوع کا ذکر نہیں ہے۔ تو یہ بات کچھ مستبعد نہیں ہے کہ ہم ان پروردگار و آیات کو صحیح مان لیں اور یہ کہیں کہ امام صاحب کا یہ فتویٰ ایک خاص دور کی پیداوار ہے جبکہ وہ تو مسلم فارسیوں کو دیکھتے تھے کہ وہ صحت اور استقامت کے ساتھ عربی زبان نہیں بول سکتے تھے اور عربی زبان پر انھیں

دسترس نہیں ہے۔ مگر جب وہ دُور گزر گیا اور انھیں اندیشہ ہوا کہ کہیں بعض اہل بدعت اسے دین میں فساد کا ذریعہ نہ بنالیں اور قرآن کریم کو اس بہانے سے متروک نہ کر دیں تو انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع فرمالیا۔

۱۸۸۔ یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے، امام ہزودی کا مسلک ہے۔ وہ یہ نہیں غور کرتے کہ اس فروعی مسئلے میں امام صاحب جو حکم ثابت کرتے ہیں وہ اکثر علماء کے اس متفقہ فیصلے کے خلاف ہے کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے۔ لیکن جب ہم المبسوط للشرعی کی طرف رجوع کرتے ہیں جو کتب ظاہر الروایۃ کی شرح ہے، تو انھیں یہ ثابت کرتے ہوئے پاتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ کیونکہ غیر عربی زبان میں تجویز قرأت کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے نظریے کی توجیہ کے سلسلے میں جو اہل انھوں نے بیان فرمائے ہیں وہ بالصراحت یا کم از کم اپنے نتائج صریح کے لحاظ سے اس طرف لے جاتے ہیں کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ اب ہم قارئین کے سامنے باوجود طوالت کے ان کے کلام کا پورا متن نقل کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے :-

”و اگر کوئی شخص نماز کے اندر فارسی میں قرأت کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن کراہت کے ساتھ ہے اور صاحبین کے نزدیک، اگر وہ شخص عربی زبان جانتا ہے، تو جائز نہیں اور اگر عربی نہیں جانتا تو جائز ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ فارسی میں قرأت کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے۔ بل اگر وہ شخص عربی زبان نہیں جانتا تو بغیر قرأت کے نماز ادا کر لے۔ یہی اختلاف فارسی میں تشہد اور سجدہ کے خطبے کے بارے میں ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ فارسی ترجمہ کو قرآن نہیں کہہ سکتے کیونکہ خدا تعالیٰ کا فرمان ہے :-

اِنَّا جَعَلْنَا الْقُرْآنَ اَرَبِیًّا
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا اَنَّا اَعْجَمِیًّا۔

لہذا قرأت قرآن فرض ہے اس لیے عربی میں قرأت کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ فارسی زبان لوگوں کا کلام ہوگا جس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں :-

”و قرآن مجرہ ہے اور اس کے اعجاز کا تعلق نظم و معنی دونوں کے ساتھ ہے لہذا اگر کسی کو ان دونوں پر قدرت ہو تو ان دونوں کے بغیر فرض قرأت ادا نہیں ہوگا۔ اگر کوئی شخص نظم، یعنی الفاظ کی قرأت سے عاجز ہے تو جس چیز پر قدرت ہو اسے ادا کرے جیسے اگر

کوئی شخص رکوع و سجود سے عاجز ہو تو اس کے لیے اشارے سے نماز ادا کرنے کی اجازت ہے۔
 امام ابو حنیفہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ اہل فارس نے حضرت سلمان رضی اللہ
 عنہ کو تحریر کیا کہ ان کے لیے فارسی زبان میں سورہ فاتحہ لکھ کر بھیج دیں، چنانچہ حضرت سلمان
 نے اس کا فارسی ترجمہ بھیج دیا اور وہ نماز میں سری فارسی ترجمہ پڑھتے رہے۔ حتیٰ کہ عربی کے
 لیے ان کی زبانوں میں لچک پیدا ہو گئی اور وہ سہولت کے ساتھ عربی میں قرأت کرنے لگے۔
 نیز امام صاحب فرماتے ہیں کہ مجزہ کی قرأت واجب ہے اور اعجاز کا تعلق معنی
 سے ہے نہ کہ الفاظ سے، کیونکہ قرآن تمام لوگوں پر حجت ہے اور اہل فارس کا مجزہ بھی
 ظاہر ہو سکتا ہے کہ انھیں فارسی زبان میں اس جیسا قرآن بتالانے کے لیے کہا جائے۔
 قرآن کلام الہی، غیر مخلوق اور غیر فانی ہے اور دیگر السنہ سب کی سب فنا پذیر ہیں لہذا
 یہ کہنا جائز نہیں کہ قرآن کا تعلق کسی مخصوص زبان کے ساتھ ہے۔ کیونکہ قرآن ہی میں
 وارد ہے :-

وَرَأٰی نٰفِیْ ذُبُرًا لَاۤ اَدْرِکَیْنِ ۔

تو ضروری ہے کہ پہلوں کی زبان میں ہو۔ لہذا اگر کوئی شخص فارسی زبان میں کلمہ شہادت
 پڑھ کر ایمان لے آئے یا جانور کو فارسی زبان میں تسمیہ پڑھ کر ذبح کر دے یا حج کے موقع
 پر فارسی میں لبیک کہتا ہے یا اسی طرح تکبیر تحریر کر کہہ کر فارسی میں قرأت کرے تو یہ
 سب کچھ جائز ہے۔

پھر امام سرخسی اس قول کی تعقیب کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

» امام ابو حنیفہ کے نزدیک فارسی میں قرأت اس وقت جائز ہے جب اسے یہ یقین
 ہو کہ یہی عربی کا صحیح معنی ہے اور اگر تفسیر قرآن کے ساتھ قرأت کر کے نماز پڑھ لے تو یہ
 جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ تفسیر کو عربی کا قطعی معنی نہیں مانا جاسکتا۔ «

✱

امام سرخسی کا یہ کلام اپنے مفہوم کا اعتبار سے بالکل واضح ہے
 الفاظ قرآنی حادث ہیں معنی قدیم اور تنکج کے اعتبار سے لا محالہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے

کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے اور الفاظ اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں۔
 کیونکہ الفاظ حادث ہیں اور معنی قدیم ہیں اور قرآن بھی قدیم ہے۔ لہذا قرآن معنی ہی کا نام ہو سکتا ہے اور پھر
 اعجاز بھی معنی میں پایا جاتا ہے، دوسرا اس لیے بھی کہ قرآن کا کچھ حصہ پہلے صحیفوں میں آچکا ہے اور ظاہر ہے
 وہ معنی ہی ہو سکتا ہے، پس ثابت ہوا کہ قرآن معنی ہی کا نام ہے، اس بنا پر امام سرخسی کا شمار ان لوگوں
 میں ہوگا جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے، اور نظم و معنی کے مجموعے کا
 نام نہیں ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ بات کہاں تک صحیح ہے؟
 اس سے قبل ہم علامہ بزدوی کا مسلک بیان کر چکے ہیں، اور اب امام سرخسی کا مسلک بیان کرنے
 کے بعد دونوں مسلکوں میں موازنہ کریں گے اور ان دونوں میں سے جو عقل و فکر، نیز عصر ابوحنیفہ اور
 فکر ابوحنیفہ سے زیادہ قریب ہوگا اسے اختیار کریں گے۔

امام سرخسی نے جو دلائل بیان کیے ہیں وہ بلاشبہ امام ابوحنیفہ سے منقول نہیں ہیں۔ البتہ شارحین
 نے ان کی رائے کا دفاع اور ان کے فکر و نظر کی توجیہ کرتے ہوئے ضرور ذکر کیے ہیں۔ مگر جب
 صورت یہ ہو کہ ان کے مقدمات سے مروی قول امام کے مقابلہ میں وسیع تر نتائج کے حامل ہوتے
 ہوں، تو زائد کی ذمہ داری ان لوگوں پر ڈالی جائے گی، اور اگر وہ اسے امام صاحب کی طرف منسوب
 کرنا چاہتے ہیں تو ان پر اس بات کا ثابت کرنا ضروری بھی ہوگا، لہذا یہ کہنا کہ امام صاحب کے نزدیک
 قرآن صرف معنی کا نام ہے۔۔۔۔۔ حالانکہ قرأت کے بارے میں امام صاحب سے جو نص مروی
 ہے اس سے اس کا مفہوم زیادہ وسیع ہے۔۔۔۔۔ اس کی نسبت امام صاحب کی طرف
 مشکوک ہے۔ کیونکہ کوئی بھی قوی یا ضعیف سند اس قول کی نسبت امام صاحب کی طرف ثابت نہیں
 ہے، لہذا جو کچھ امام صاحب سے مروی ہے اگر اس کی تخریج بایں طور کی جائے کہ ان کے قول پر
 زیادتی لازم نہ آئے اور نہ فرع منصوص علیہ۔۔۔۔۔ سے زیادہ بعد اور دور کے نتائج اس پر مرتب ہوں تو
 وہ بے شک قابل قبول اور عقل و فکر کے زیادہ قریب ہوگی۔

یاد رہے کہ علامہ بزدوی کی تخریج اس زمانے کے مزاج کے مطابق ہے۔ علاوہ انہیں اس میں کوئی
 اعتنا بھی نہیں ہے، یعنی فرع ماثور کے مفہوم سے اس میں تجاوز بھی نہیں پایا جاتا کیونکہ ہم پہلے بیان کر
 چکے ہیں کہ بلاشبہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں لوگ عربی زبان سے آشنا تھے۔ لیکن اسے بولتے وقت ان
 کی زبان میں لچک نہیں پائی جاتی تھی لہذا لوگوں کے لیے سہولت اور عجمی زبانوں کے فساد سے قرآن کی

حفاظت یہ دونوں ایسی مصلحتیں تھیں جو اس امر کی اجازت دیتی تھیں کہ وہ صرف معنی کا ذکر کر لیا کریں جس سے انہیں نزدیک قلب کی برکت بھی حاصل ہو جائے گی اور قرأت قرآن کا مفید بھی حاصل ہو جائے گا۔ اس طرح الفاظ قرآن فساد سے محفوظ رہ سکیں گے۔

سرخسی نے امام ابو حنیفہ کی حمایت میں جو کچھ بیان کیا ہے اس میں چند ایسی باتیں ذکر کر دی ہیں جو امام ابو حنیفہ کے زمانے میں زیر بحث نہ تھیں۔ کیونکہ یہ باتیں تو اس زمانے میں مسلمات سے شمار ہوتی تھیں جن میں کسی قسم کا نزاع جاری ہی نہیں تھا۔ لہذا یہ کہنا کہ بحث کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اعجاز کا تعلق معنی قرآن سے ہے، الفاظ و عبارات کو اس میں کوئی دخل نہیں، یہ ایک ایسی بات ہے جو اہل علم کے ہاں حقائق مقررہ اور ثابتہ کے مخالف ہونے کے علاوہ دور اموی اور عباسی کے ابتدائی ایام میں محل نزاع بھی نہیں تھی۔ بلکہ اس قسم کے مباحث بعد کے زمانے کی پیداوار ہیں جبکہ ہندی علوم اور اہل ہند کے مذہب کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا۔ اور چوتھی صدی ہجری اور بعد کے ادوار میں علماء اس شعبے کے اثبات کے درپے ہوئے جو آج تک مسلمات سے چلا آتا تھا کہ اعجاز کا تعلق بالذات تو لغز قرآن کے ساتھ ہے۔ اگرچہ الفاظ کے بالفتح معانی میں بھی اعجاز پایا جاتا ہے۔ لہذا سرخسی کا یہ کلام ان کے اپنے عہد کے تقاضوں کے تو مطابق ہو سکتا ہے مگر امام ابو حنیفہ کے عہد کی روح کے خلاف ہے۔

امام سرخسی نے قرآن کے قدیم یا مخلوق ہونے کے متعلق بحث کی ہے جس پر غور و خوض کرنے سے امام ابو حنیفہ ہمیشہ گریز کرتے تھے۔ اور اس مسئلے پر بحث کے موقع پر ہم اس کی تائید میں دلائل بھی پیش کر چکے ہیں۔ لہذا ان کا یہ استدلال امام ابو حنیفہ کی تفکر سے متفق نہیں ہو سکتا اور ان مقدرات پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں امام صاحب کے مکمل آراء اس کے متحمل نہیں ہو سکتے،

امام صاحب لفظ و معنی کے مجموعہ کو قرآن سمجھتے تھے۔ یہ ہے وہ فرعی مسئلہ اور یہ ہیں وہ شرعیات اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب اس فرع کے حکم کو ثابت کرتے تھے جیسا کہ کتب ظاہر الروایۃ میں مروی ہے مگر اس سے آپ کا رجوع بھی مروی ہے۔ ہم علامہ بزوری کی تخریج کو بھی بیان کر چکے ہیں کہ اس فروری مسئلے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ ہم سناس مقام پر بحث کو اس لیے طویل دیا ہے کہ بعض علماء قرآن کا ترجمہ اصل قرآن نہیں ہے۔ اس سے یہ بھی استدلال کر لیا ہے کہ امام موصوف کے نزدیک

قرآن کا ترجمہ جائز ہے۔ اور وہ ترجمہ قرآن کو اصل قرآن کا حکم دیتے ہیں۔ امام سرخسی کے طریقہ بحث سے بھی یہ بات مفہوم ہوتی ہے، اگرچہ ان کی بحث سے آخر کار یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن کا ترجمہ ممکن ہی نہیں ہے۔

بلاشبہ علامہ مزدوی کی تخریج کی بنا پر ————— جو نہایت معقول اور امام ابو حنیفہ کے انداز فکر، ان کے عصر اور اس دور کے مرد جو مسائل سے عین مطابق ہے ————— یہ نہیں کہہ سکتے کہ امام صاحب ترجمہ کو اصل قرآن سمجھتے تھے۔ کیونکہ انھوں نے کہیں بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ خصوصاً جبکہ نوح ابن ابی مریم الحجاج کی ابو حنیفہ سے یہ روایت صحیح ان لی جائے کہ انہوں نے فارسی میں جو اذ قرأت کے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کچھ مستبعد بھی نہیں ہے، اگرچہ امام محمد کی کتابوں میں اس کا تذکرہ نہیں ہے۔

امام سرخسی کی تقریر کے مطابق امام ابو حنیفہ کبھی یہ پسند امام صاحب ترجمہ قرآن کے مخالف تھے۔ نہیں کرتے تھے کہ سارے قرآن کا ترجمہ کیا جائے اور ترجمہ کو اصل قرآن سمجھا جائے کیونکہ وہ قرأت بالمعنی کے جواز میں یہ شرط لگاتے تھے کہ اس کا معنی ہونا متیقن ہو لہذا اگر کوئی شخص تفسیر قرآن کی قرأت کے ساتھ نماز پڑھوے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس کا معنی ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے۔

سبب شک قرآن جن استعارات و اشارات، مجازات و کنایات اور ایجاز و خصائص بیانیہ پر مشتمل ہے، وہ قرآن ہی کا حصہ ہیں اور یہی چیزیں اس کا رمز اعجاز ہیں لہذا اس کے ترجمے کو معنی متیقن نہیں کہہ سکتے کیونکہ جب علم بیان کی ان تمام خوبیوں کا لوگوں کے کلام میں پایا جانا مستحضر ہے۔ تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے کلام کے ترجمے میں کیسے آسکتی ہیں!

علامہ شاطبی نے لکھا ہے کہ عربی الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت علامہ شاطبی کی رائے: دو قسم کی ہے:-

۱:- کسی کلام کا الفاظ و عبارات مطلقہ کے لحاظ سے معانی مطلقہ پر دلالت کرنا جیسے واقعہ کی خبر دینا یا کسی چیز کا حکم دینا وغیرہ، اس قسم کی دلالت اصلیت کہلاتا ہے۔

۲:- معانی متبادرہ پر دلالت کرنا جو عبارات ہیں مجازات و تشبیہات، اشارات بیانیہ سے یہ معنی کلام کے مضامین اور احتمالات پیچیدہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

ترجمہ کی حیثیت صرف تفسیر کی ہے۔^۱ ان پر دو اقسام میں سے پہلی قسم کا ترجمہ تو ممکن ہے لیکن دوسری قسم کا ترجمہ نہیں ہو سکتا۔ پھر علامہ سناطی اس بحث کو قرآن پر چسپاں کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

”جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس اعتبار سے کسی بھی عربی کلام کا ٹیپس میں ترجمہ کرنا نامکن ہے چہ جائیکہ قرآن کا ترجمہ کیا جائے اور اسے غیر عربی زبان میں منتقل کیا جائے ، جب تک کہ ان دونوں زبانوں کے بالکل برابر ہونے کو فرض نہ کیا جائے۔ ہاں اگر ترجمہ کی زبان کی عربی زبان کے مقابلے میں برابری ثابت ہو جائے تو ایک زبان کا دوسری زبان میں ترجمہ ممکن ہوگا لیکن کسی واضح طریق سے اس کا اثبات نہایت مشکل امر ہے۔ ابن قتیبہ کا ترجمہ قرآن کے اربکان سے انکار بھی اسی دوسری صورت پر مبنی ہے کیونکہ پہلی صورت کے لحاظ سے تو ترجمہ کچھ مشکل نہیں ہے ، اس بنا پر قرآن کی تفسیر اور عوام کے سامنے اس کے معانی کا بیان کرنا بھی صحیح ہے اور اس کے جواز پر سب متفق ہیں ، ان کا یہ اتفاق معنی اصل کے لحاظ سے صحت ترجمہ پر حجت ہے۔“

اس بنا پر ترجمہ عین قرآن نہیں ہوگا بلکہ اس کی تفسیر کے حکم میں ہوگا۔

قرآن کریم میں خاص و عام کا مسئلہ

ایک نہایت اہم اور معرکہ آراء اصولی بحث

شریعت اسلامیہ کا اصل الاصول صرف قرآن کریم ہی شریعت اسلامیہ کا اصل الاصول ہے جس میں اجمالاً تمام شریعت کا بیان پایا جاتا ہے اسی سے شریعت کی عمومی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اسی میں اس قسم کے ہمہ گیر قواعد و احکام پائے جاتے ہیں جو جغرافیائی اور زمانی تغیرات سے تبدیل پذیر نہیں ہو سکتے۔ اس میں دائمی احکام اور بدی شریعت ہے۔ یہ شریعت تمام بنی نوع انسان کے لئے عام ہے کسی ایک گروہ کے ساتھ مختص نہیں سنت نبوی بھی اسی سے قوت حاصل کرتی ہے۔ جہاں کہیں تشریح کی ضرورت ہوتی ہے اسے کھل کر بیان کو دیتی ہے اور مجمل کی تفصیل کرتی ہے۔ علامہ بڑہ قدوسی فقہ حنفی سے متعلق تشریح کے سلسلہ میں فرماتے ہیں :-

”شریعت کا اصل سرچشمہ کتاب و سنت دونوں ہیں لہذا صرف کتاب اللہ پر اکتفا کرنا درست اور صحیح نہیں ہے۔“

اس اہمیت کے پیش نظر فقہاء نے عبادات کی درست ، احکام بدلولہ ، قوۃ و لیس اور قرآن کی احتیاج اور عدم احتیاج کے بیان پر خصوصی توجہ کی ہے۔ انہوں نے اس کی عبادات کی دلالت کے مختلف مراتب وضع کئے ہیں اور ہر ایک کی قوت استدلال کو بیان کیا ہے تفسیر و تادیل و تارضی ، تقیید و اطلاق وغیرہ کے اصول اور ضابطے مقرر کئے ہیں۔

سُردست ہم ان مباحث پر غور و خوض نہیں کرنا چاہتے نہ فقہائے حنفیہ کے آراء کا جائزہ لے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی طرف ان آراء کی مقدار نسبت کیا ہے؟ کیونکہ یہ مباحث طوالت طلب ہیں اور ان کا محلی وہ ہے جب ہم علم اصول پر بحث کریں گے۔

البتہ یہاں موضوع زیر بحث کے بعض حصوں یعنی کتاب و سنت میں عام و خاص سے متعلق بحث ضرور کریں گے اور قرآن کے عام و خاص کے مقابلہ میں سنت کی حیثیت واضح کرینگے کہ آیا سنت میں خاص کا بیان اور عام کا مخصوص بننے کی صلاحیت ہے کہ نہیں؟

ہم صرف انہی چیزوں کے باز سے میں بحث کرنا چاہتے ہیں کیونکہ بحث کا یہ حصہ وہ ہے جس میں فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے آراء باہم مختلف ہیں اور امام ابوحنیفہؒ پر تحقیق کے سلسلہ میں اس فرق کو سمجھنا اور بیان کرنا لازمی ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ فقہائے عراقی کے شیخ اور امام ہیں لہذا اصول فقہ کے اس حصہ کی تحقیق و حقیقت امام صاحب کی حیات گرامی کے خاص پہلوؤں کی تحقیق ہے۔

اب ہم خاص اور عام کی تشریف و تفسیر پر متوجہ ہوتے ہیں۔ علامہ ترمذیؒ "خاص" کی تشریف

اس طرح کرتے ہیں:-

بِأَنَّهُ لَفْظٌ دُفِعَ لِمَعْنًى وَاحِدٍ عَلَى سَبِيلِ الْفَرَادِ
خاص وہ لفظ ہے جو منفرد طور پر صرف کسی ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

یعنی وہ لفظ جو کسی ایک مخصوص معنی پر دلالت کرے، اور معنی مقتصدہ میں کسی طرح کی شکست قبول نہ کرے۔ عام اس سے کہ وہ معنی جنسی ہوں جیسے حیوان یا نوعی ہو جیسے انسان اور رجل یا بعضی ہوں جیسے زید۔

الغرض جب تک معنی تسود ایک ہو اور اس میں تعدد اور اشتراک نہ ہو تو خاص کہلائیگا۔

حنفی نقطہ نظر سے عام کا مطلب اور عام لفظ وہ ہے جو جمع کے معنی کو متضمن ہو۔ عام اس سے کہ صیغہ بھی جمع کا ہو جیسے زیدون یا صیغہ جمع کا نہ ہو جیسے وہ الفاظ جو جمع کے صیغے نہیں ہوتے مگر معنی عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً

اسمائے موصولہ اور اسمائے شرط جو معنی جمع پر والی ہوتے ہیں اور قوم، جمع و انس وغیرہ الفاظ جو

معنی جمع پر دلالت کرتے ہیں۔

اہل منطق کے نزدیک عام کی تعریف علامہ بزدوی نے عام اور خاص کی تعریف میں ان لوگوں کی پیردی کی ہے جنہوں نے اصول فقہ سے متعلق حنفی مسلک کے مطابق کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے "المنار" کے شمار چین۔ مگر عام اور خاص کی یہ تعریف اہل منطق اور بعض علمائے اصول کی تعریف سے مخایر اور مخالف ہے۔ کیونکہ اہل منطق عام کی تعریف یوں کرتے ہیں :-

عام وہ اسم ہے جو بہت سی ایسی چیزیں پر دلالت کرتا ہے جو لحاظ تعداد کے ایک دوسرے سے متخالف ہوں مگر لحاظ معنی ایک ہوں جیسے لفظ حیوان اور انسان یا سیاہ و سفید یا زبدہ بکر خالد

الْعَامُّ هُوَ الْأِسْمُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَشْيَاءٍ مُتَقَابِلَةٍ فِي الْعَدَدِ مُتَّفِقَةٍ فِي الْمَعْنَى كَالْحَيَوَانَاتِ وَالْإِنْسَانِ وَالْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَضِ زَيْدٍ بَكْرٍ وَخَالِدٍ

یہ آحاد یعنی واحد الفاظ، اپنے عدد اور اشخاص کے اعتبار سے متخالف ہیں، لیکن معنی انسانیت میں مشترک ہیں، اور گروہ انسان میں سے ہر ایک ان کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، یعنی ان میں سے کسی ایک کو مبتداء، اور انسان کو جہز بنانا بالکل صحیح ہے۔ مثلاً "الابيض انسان والاسود انسان، والمرأة انسان وزید انسان" وغیرہ کہنا صحیح ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ معنی انسانیت سب میں مشترک ہیں ورنہ ہر ایک کے متعلق انسانیت کی خبر دینا صحیح نہ ہوگا۔ اور اہل منطق کے نزدیک خاص کی تعریف یہ ہے :-

الخاص ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام كالأبيض والرجل بالنسبة إلى الإنسان

یعنی خاص وہ ہے جو عام کے بعض افراد پر دلالت کرے جیسے ابیض کی نسبت انسان کی طرف یا رجل کی نسبت انسان کی جانب، لہذا یہ انسان کے لحاظ سے خاص کہلائیں گے۔

۱۔ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو اصول البزودی ص ۳۲۶ ج ۱

اس تعریف کی بنا پر ایک ہی لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے عام ہو سکتا ہے اور دوسرے اعتبار سے خاص، مثلاً "رُحْلٌ" کا لفظ کہ یہ باعتبار اپنی ذات کے عام ہے کیونکہ بہت سے ایسے متشایر اشخاص پر بولا جاتا ہے جو معنی واحد (الانسانیات) میں شریک ہیں مگر باعتبار انسان کے خاص ہے۔ اسی طرح انسان بلحاظ حیوان کے اور حیوان بلحاظ حسی (زندہ) کے خاص ہے۔

علمائے اصول اور اہل منطق کی تعریف میں فرق: علامہ بزدوی اور ان کے ہم خیال دوسرے علماء اصول کی تعریف میں اور اہل منطق کی تعریف میں فرق واضح ہے۔ کیونکہ اشخاص کی ہر جمع (مثلاً زیدین) علامہ بزدوی کے نزدیک ہمیشہ عام کے ذیل میں شامل ہوگی کیونکہ اس پر عام کی تعریف صادق آتی ہے مگر اہل منطق کے نزدیک خاص کے تحت آئے گی کیونکہ یہ جمع ایسے اعداد پر دلالت نہیں کرتی جو بلحاظ اشخاص کے دور اور لحاظ معنی کے معتد ہوں۔ اسی پر مزید قیاس کر لیجئے۔

قرآن کا "خاص" قطعی ہے: معنی اول کے لحاظ سے احکامات کے نزدیک، خاص قطعی الدلالت ہوتا ہے اور بیان کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ وہ بیان کا محتاج بھی نہیں ہوتا لہذا قرآن میں جو خاص بھی استعمال ہوا ہے وہ اپنے مفہوم میں قطعی ہے اور بیان کا محتاج نہیں اور نہ اس میں بیان کا احتمال پایا جاتا ہے، اور دوسری نص کے ساتھ اس کے حکم میں جو بھی تعبیر ہوگا وہ اس کے لئے بمنزلہ نسخ ہوگا، لہذا قوت ثبوت کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ناسخ منسوخ کا ہم تپہ ہو، کیونکہ اگر وہ بلحاظ ثبوت کے اس کا ہم تپہ نہ ہوتا تو قرآن کی نص خاص کے مقابلہ میں وہ غیر معتبر ہوگا اور اسے قابل التفات نہیں سمجھا جائے گا۔

خاص کے متعلق جو کچھ بیان ہوا امام صاحب اور دوسرے ائمہ فقہ کا اختلاف عام و خاص میں ہے یعنی علماء اصول کا مسلک ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ سے اس بارے میں کوئی بھی قول منقول نہیں ہے بلکہ حدیث فردعی مسائل سے تخریج اور ان کی توجہیہ بیان کی گئی ہے۔ اس بنا پر علامہ بزدوی نے اس قاعدے کے ذکر کرنے کے بعد چند فردعی مسائل ذکر کئے ہیں جو علامہ کے احکامات اور شواہد یا اضماعہ اور ماکلیوں کے درمیان محل نزاع چلے آ رہے ہیں مثلاً :-

۱۔ ان مسائل میں سے پہلا مسئلہ رکوع میں اشتراط علمائیت کا ہے جس کے بارے میں امام ابوحنیفہ، قاضی ابو یوسف اور امام شافعی مختلف المراسلے ہیں۔

امام ابو حنیفہ صحت نماز کے لئے رکوع و سجود میں طہائیت کو شرط قرار نہیں دیتے، مگر قاضی ابو یوسف اور امام شافعی اسے لازمی شرط قرار دیتے ہیں

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں **وَاذْكُرُوا اَن تَسْجُدُوا** آیا ہے، یعنی رکوع اور سجدہ کرو۔ رکوع کے معنی جھکنے اور حالت استواء سے نیچے کی طرف مائل ہو جانے کے ہیں اور رکوع کا لفظ خاص ہے لہذا اپنے معنی پر قطعی الدلالت ہوگا اور اس میں بیان کا احتمال نہیں، جن روایات میں اس میلان کی تقلید کا ذکر پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم کی موجودگی میں ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور نماز پڑھنے لگا۔ اس نے رکوع و سجود میں طہائیت سے کام نہ لیا۔ جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو ان حضرات نے فرمایا:-

قَدْ فَضَّلْنَاكَ كَمْ تَصَلِّ

یعنی اٹھو اور دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے صحیح طریقے سے نماز ادا نہیں کی۔ وہ اس کا بیان نہیں بن سکتی بلکہ ناسخ ہو گئی اگر حدیث احمد سے آیت قرآنیہ کا نسخ جائز نہیں

۴:- اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِقْبِلُوا إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**

اس آیت میں انفراد و جنود کی ترتیب دلالت خاص کی حامل ہے۔ بیان و تشریح کی متحمل نہیں، اور یہ آیت ارشاد رسول کی شارح بھی نہیں جو یہ ہے:-

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَحَدٍ حَتَّى يَغْسِلَ وَجْهَهُ

مواضع فیض و جہتہ شمس و سید کا

یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں کرتا جب تک کہ طہارت کو اس کی جگہ پر نہ رکھے

اور اسے جگہ پر رکھنا یہ ہے کہ پہلے اپنا چہرہ دھوئے اور پھر ہاتھ

یہ ارشاد رسولی اشتراط ترتیب پر دالی ہے۔

نیز آیت بالا اس ارشاد رسول کی شارح بھی نہیں کہ لا صلوة لمن لم یغسل بسم اللہ۔ یعنی بسم اللہ

کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ یہ حدیث شرط تسمیہ پر دالی ہے۔

نیز آیت مذکور اس حدیث بھی شارح نہیں

انہما الا اعمال بالنیات

یعنی اعمال کا انحصار نیت پر ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ اشتراط ترتیب و نیت کو بر بنائے حدیث شرط قرار دیتے ہیں، اور امام مالکؒ اشتراط ترتیب و نیت کے ساتھ ساتھ تقسیمہ اور توالی غسل اعضا یعنی اعضائے وضو کو بہ ترتیب دھونا بھی شرط قرار دیتے ہیں۔

مگر فقہائے حنفیہ ان چیزوں میں سے کسی کو بھی شرط قرار نہیں دیتے کیوں کہ آیت کریمہ مذکورہ بالا میں، اعضائے وضو کو مطلق طور پر دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور انحال وضو پر اس کی دلالت، دلالت خاص کے قبیل سے ہے اور خاص میں بیان کا احتمال نہیں ہوتا لہذا مستدرجہ بالا احادیث جب اس کا بیان نہیں بن سکتیں تو ضروری ہے کہ یا تو ان احادیث کو رد کر دیا جائے اور یا پھر مفہوم آیت کے لیے ناسخ قرار دیا جائے! مگر چونکہ یہ احادیث اخبار احاد کے قبیل سے ہیں اس لئے ان میں ناسخ بننے کی صلاحیت بھی نہیں ہے۔

یہ وہ فردعی مسائل ہیں جن سے ثابت کیا جاتا ہے کہ خاص اپنے خاص قطعی الدلالتہ ہوتا ہے: مفہوم میں قطعی الدلالتہ ہوتا ہے اور اپنے بیان میں امر زائد کا محتاج نہیں ہوتا اور وہ امر زائد اگر اس کے خلاف ہو تو اس کے لئے ناسخ ہوگا، لہذا اگر وہ خاص نص قرآنی ہے تو اس امر زائد میں ناسخ قرآن کی تمام شروط کا جمع ہونا ضروری ہے۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ ان حضرات نے امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی طرف اس اصول کو منسوب نہیں کیا اگرچہ ان کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اسے صحیح مانتے ہیں اور ان فردعی مسائل کی بنا اس قاعدے پر رکھتے ہیں

۱۔ حکم خاص کے سلسلہ میں لفظ "قرعہ" کے معنی بھی علمائے احناف میں سے اہل اصول اور امام شافعی کے درمیان مختلف فیہ ہیں کہ آیا اس سے مراد حیض ہے یا ٹکڑا؟ اس اختلاف کی بنا بھی "خاص" کے حکم پر رکھی گئی ہے مگر ہمارے نزدیک یہ معنی ہر دو میں مشترک ہے اور ہر ایک کے لیے دلیل بن سکتا ہے۔

اسی طرح نکاح ثانی کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ و امام شافعی کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ تین سے کم طلاق کو باطل کر دیتا ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک آدمی اپنی بیوی کو ایک یا دو علق دے دیتا ہے، پھر عدت گزرنے کے بعد وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لیتی ہے اور وہ اس سے ہم بستری بھی کر لیتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ پہلے خاوند سے دوبارہ نکاح کرے گی تو یہ علق جدید کے لئے (باقی اگلے صفحہ پر)

مگر میرا خیال یہ ہے کہ جو فرد علمی مسائل انہوں نے ذکر کئے ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ جب تک نص قرآنی پر عمل ممکن ہو اور اس کی دلالت واضح ہو اس وقت تک فقہائے عراق خبر واحد کو قابل عمل نہیں سمجھتے اور یہ وہ منہاج ہے جو علمائے ان سے نقل کی ہے کہ وہ انصوص کی دلالت، ان کے مفہوم، عبارات اور اشارات پر عمل کرتے تھے اور قبول روایت میں احتیاط کے پیش نظر نص قرآنی کو ترجیح دے کر خبر واحد کو ترک کر دیتے تھے کیونکہ صدق میں تو شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی تھی مگر روایت حدیث میں کذب کا احتمال ہے، جب کہ اس زمانہ میں جھوٹی حدیثیں بھی وضع ہونے لگیں اور رائج ہو گئی تھیں۔

مذکورہ بالا تصریحات اس وقت صحیح ہو سکتی ہیں جب یہ بات فرض کر لی جائے کہ امام ابو حنیفہ نے جب ان فروع کو ثابت کیا تو انہیں متعلقہ احادیث کا علم تھا۔ مگر میرے نزدیک یہ بات مشکوک سی ہے کہ انہیں ان احکام کے اثبات کے وقت ان احادیث کا علم تھا، کیونکہ ان میں سے اکثر احادیث کا تعلق عبادات سے ہے۔

امام ابو حنیفہ عبادات میں نہایت احتیاط سے کام لیتے تھے اور احادیث مرویہ اگرچہ احاد کے قبیل سے ہیں تاہم مذکورہ آیات سے ان کا تطبیق ممکن ہے اور احادیث کی روشنی میں ان نصوص قرآنیہ پر عمل ہو سکتا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف آیت کریمہ :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْكُنُوا أَسْجِدُوا

کے ساتھ رکوع و سجود میں اطمینان دہی حدیث کو عمل میں لائے اور اسے آیت کریمہ کے مبنائی نہیں سمجھا۔

حقیقی علماء اصول کے نزدیک صیغہ عموم، عام اس سے عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالة ہے :- کہ وہ سنت میں وارد ہو یا قرآن کریم میں خاص کی طرح قطعی الدلالة ہوتا ہے۔

علامہ بزدوی نے بیان کیا ہے کہ یہی رائے امام ابو حنیفہ کی ہے چنانچہ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”اس ”مذہب“ کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ خاص عام پر قابض نہیں

(بقیہ جلد ششم صفحہ گزشتہ)

حکمت ثابت ہوئی کہ پہلی طلاق باطل ہو جائے گی مگر امام محمد اور امام زفر اور شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وہ پہلی حکمت کے ساتھ اسی کی طرف لوٹے گی۔

جہاں سے نزدیک یہ اختلاف قیاسی اور اجتہادی ہے اور نقطہ اختلاف پر بحث نہیں ہے۔

بن سکتا بلکہ عام سے خاص کا نسخ جائز ہے جیسا کہ عربیین دالی حدیث میں جو باکول اللحم جانوروں کے بول کی طہارت سے متعلق ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ علامہ بزودی فروع ہی سے تخریج پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ امام صاحب کی طرف اس اصل کو بھی منسوب کرتے ہیں کہ کوئی خاص عام پر قابض نہیں ہو سکتا بلکہ عام سے خاص کا نسخ جائز ہے۔

تو جب خاص ان کے نزدیک قطعی ہے تو عام بھی قطعی ہوگا، کیوں کہ قطعی الدلالة کا نسخ صرف اسی جیسے قطعی الدلالة سے ہو سکتا ہے۔

عربیین دالی حدیث حضرت انس بن مالک روایت کرتے ہیں، کہ قبیلہ خزیمہ سے کچھ لوگ مدینہ چلے آئے مگر انہیں مدینہ کی آب و ہوا اس نہ آئی، ان کے چہرے زرد پڑ گئے اور نفع پیدا ہو گیا۔ آنحضرتؐ نے انہیں حکم دیا کہ وہ باہر صدقہ کے اونٹوں میں چلے جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پیا کریں چنانچہ وہ اس علاج سے صحت مند ہو گئے، اس کے بعد وہ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کر کے صدقہ کے اونٹ لوٹ لے گئے۔ آپؐ نے ان کے تعاقب میں تمہم بھیجی، انہیں گرفتار کر کے آنحضرتؐ صلعم کے پاس لایا گیا۔ آنحضرتؐ نے (قصاص میں) ان کے ہاتھ پاؤں کٹوا دیئے اور ان کی آنکھوں میں گرم سلاخیلا پھرا دیں اور انہیں گرمی کی پنشن میں پھنکوا دیا، یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مر گئے۔ راوی کا بیان ہے کہ ان میں سے بعض شہادتِ تشنگی کے باعث زمین کرید کرید کر چاٹتے تھے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں یہ حدیث خاص ہے جو خاص طور پر اونٹ کا پیشاب پینے کی حلت پر دلالت کرتی ہے مگر اسے مندرجہ ذیل حدیث نے منسوخ کر دیا ہے :-

استنجز حوا من البول فان عامة عذاب القبر منه

یعنی ہر قسم کے پیشاب سے پرہیز کرو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر کا سبب یہی بد احتیاطی ہے۔

اس حدیث میں "بول" پر الف لام (البول) داخل ہے جو ہر حیوان کے پیشاب پر شامل ہے چاہے اونٹ کا ہو یا کسی دوسرے جانور کا۔ نیز اگر عام بھی خاص کی طرح قطعی نہ ہو تو اس دوسری حدیث

سے پہلی حدیث منسوخ نہ ہوتی کیوں کہ نسخ کے لیے دلالت و ثبوت میں مماثلت شرط ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کو قطعی مانا جائے۔

قبل اس کے کہ ہم علامہ بزدوی کے استنباط پر روشنی ڈالیں
حدیث مذکورہ پر حرج و نقد: اور اس سلسلہ میں تعارض خبر، اور ترجیح عمل ثانی کو زیر گفتگو
 لائیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عربیین و اہل حدیث کے بارے میں کچھ عرض کر دیں۔

یہ حدیث امام بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے اور ابن المحم فرماتے ہیں کہ یہ روایت متفق علیہ ہے اور علمائے رجال میں سے کسی نے اس کے راویوں پر حرج نہیں کیا ہے، لہذا اس کی سند میں کسی قسم کا طعن نہیں ہے۔

لیکن ہمیں اس کے متن پر بحث کرنا ہے جسے علمائے اصول نے ذکر کیا ہے چنانچہ حدیث میں جس سزا کا ذکر کیا گیا ہے تو جاننا چاہیے کہ تعلیمات اسلامی کی رو سے ایسے جرم جو چوری، قتل، بغاوت اور ارتداد کے مرتکب ہوں مستحق قطعید و قتل تو ہیں لیکن ان کا نہ مثلہ صحیح ہے، نہ آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیرنا جائز ہے اور نہ یہ روا ہے کہ جرم کو تپتی ہوئی دھوپ میں ڈال دیا جائے حتیٰ کہ شدت تشنگی سے تڑپ تڑپ کر اور زمین کو دیکر پیر مٹی چوستے ہوئے اس کی جان چلی جائے۔ کیونکہ یہ چیزیں اسلام کی اصولی تعلیمات کے خلاف ہونے کے علاوہ احادیث صحیحہ کے بھی منافی ہیں چنانچہ صحیح حدیث میں ہے :-

إِذَا قُتِلَتْ فَأَحْسَنُوا الْقَتْلَةَ۔

یعنی کسی کو قتل بھی کر دو تو بہتر طریقہ سے

اس سے ثابت ہوا کہ عذاب دے کر قتل کرنا ناجائز ہے۔

اور دوسری حدیث میں ہے :-

إِنَّا كَرِهْنَا الْمَثَلَةَ وَكَوْنًا نَكْلَبُ۔ یعنی خبردار مثلہ کسی کا نہ کرنا۔ کتے کا بھی نہیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ مثلہ کرنا غیر اسلامی فعل ہے۔

چنانچہ علماء نے مثلہ کے متعلق یہ جواب دیا ہے کہ عربیین کا حادثہ تحریم مثلہ سے قبل کا ہے انہیں پیاسا رکھنے کا تھا حضرت عائشہؓ نے حکم دیا تھا اور نہ لوگوں کو پانی پلانے سے منع کیا تھا۔ چنانچہ فتح الباری میں ہے :-

انہیں پیاسا رکھنے پر قاضی عیاضؒ نے اعتراض کیا ہے کیونکہ واجب القتل آدمی اگر

پینے کے لیے پانی طلب کرنے تو بالاجماع اسے پانی پلانا ضروری ہے۔ پھر اس
اعتراض کا جواب دیا ہے کہ آنحضرتؐ نے انہیں پیاسا رکھنے کا حکم نہیں دیا تھا نہ
پانی پلانے سے منع فرمایا تھا..... لیکن یہ جواب نہایت کمزور ہے کیونکہ
جب آنحضرتؐ کو ان کی حالت معلوم تھی تو پھر آپؐ کا اس پر سکوت فرمانا بمنزلہ
حکم کے ہے۔

یہ جواب بہت بدوا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث مذکورہ پر جرح اور اس صنف کا اعتراض
ہے اگرچہ یہ روایت صحاح ستہ میں مذکور ہے تاہم یہ خبر آحاد کے قبیل سے ہے اور جب خبر واحد
اسلام کے ایسے مبادیات سے ٹکرائے جو متعدد طرق سے ثابت ہوں اور قرآن سے بھی جن کی تائید ہوتی
ہو تو نہ ایسی روایت پر عمل کرتا جائز ہے اور نہ اسے قبول کیا جاسکتا ہے اور اس کا معارض ہونا
ہی اس حدیث میں طعن کا باعث ہے۔

اس حدیث پر ہم نے سرسری سی بحث کی ہے اگرچہ ترتیب
حدیث قطعاً قابل قبول نہیں ! کلام ناخیر کی مقتضی تھی۔ اس حدیث کو فی الجملہ صحیح بھی تسلیم
کر لیا جائے پھر بھی معنی اور مفہوم کے لحاظ سے یہ منسوخ ہے۔ صرف اونٹ کے پیشاب پینے کی اجازت
ہی منسوخ نہیں ہوگی بلکہ اس کے ساتھ دوسرے احکام بھی منسوخ قرار دیئے جائیں گے۔ کیونکہ جن احکام
پر یہ حدیث مشتمل ہے ان میں سے کوئی حکم بھی شریعت اسلامیہ کے عالم گیر اور دائمی اصول کے لحاظ
سے قابل عمل نہیں ہے۔

فخر الاسلام علامہ بزدوی فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک اور فردعی مسئلہ
مروی ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عام قیطنی الدلالت ہے اور اس سے خاص منسوخ ہو سکتا ہے۔ یہ
زراعت میں عشر کا مسئلہ ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا :-

كَيْسٌ فِيمَا دُونَ خُمْسَةِ اَوْسَقٍ صَدَقَةٌ -

یعنی پانچ اوسق سے کم پیداوار پر عشر نہیں ہے۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ پانچ احوال سے کم پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے۔

لیکن دوسری روایت میں ہے :-

وَمَا سَقَّتْهُ السَّمَاءُ فَمِنْهُ الْعَشْرُ

یعنی بارش سے جو زمین میراب ہوگی اس پر عشر ہے۔

یہ حدیث عام ہے اور پہلی حدیث کی ناسخ ہے لہذا زمین سے محوڑی بہت جو بھی آئے ہو اس پر
عشر واجب ہوگا۔

بعض فقہاء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ نسخ میں مماثلت کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ
ناسخ کا منسوخ سے متاخر ہونا بھی ثابت ہو تا کہ نسخ کا حکم لگایا جاسکے اور عربیہ اور زراعت میں صدقہ
والی حدیثوں میں (اب تک) یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا منسوخ اپنے ناسخ سے مقدم ہے یا متاخر؟
چنانچہ صاحب کشف الاسرار اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں :-

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ایجاب حکم میں عام بھی خاص کی
طرح ہوتا ہے۔ پھر اگر اس کی تاریخ کا علم ہو تو متاخر اگر عام ہو تو مقدم (خاص) کے
لیے ناسخ ہوگا اور اگر خاص ہو تو پہلے حکم یعنی عام کے لیے تخصیص بنے گا مثلاً کسی
نے اپنے غلام سے کہا :

زید کو ایک درہم دے دو۔

پھر کہا کہ کسی کو کچھ نہ دو۔

تو یہ دوسرا حکم پہلے کا ناسخ ٹھہرے گا اور اگر احکام کی تاریخ مجہول ہو تو عام
کو احتیاطاً متاخر مانا جائے گا۔ اس متنازعہ فیہ مسئلہ میں بھی یہی صورت ہے۔

اور بعض علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں امام ابو حنیفہؒ حدیث
عام پر نہ کہ خاص پر عامل ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک عام بالاتفاق سب کے نزدیک
قابل قبول ہے اور خاص کی قبولیت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ لہذا مختلف فیہ کی
بنسبت متفق علیہ پر عمل کرنا بہتر ہے۔

قرآن میں حکم عام اگر غیر مؤول ہو تو قطعی الدلالت ہوگا اور وہ چونکہ دلالت وثبوت دونوں
کے لحاظ سے قطعی ہوتا ہے اس لیے حدیث آحاد۔ خواہ وہ خاص کیوں ہو۔ اس کے ساتھ نہیں ٹھہر سکتی کیونکہ قرآن کا
عام ثبوت دلالت کے لحاظ سے قطعی ہوتا ہے اور حدیث آحاد اگرچہ خاص ہو لیکن وہ ظنی ہے اظنی قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹک سکتا۔

فقہائے رائے اور فقہائے سنت کے درمیان یہی بات محل نزاع ہے۔ فقہائے عراق عموماً

قرآن پر ان کے عموم پر رہنے دیتے ہیں اور خبر واحد سے اس کی تخصیص نہیں کرتے اور فقہائے سنت۔

جن کے مسلک کی وضاحت امام شافعیؒ نے الرسالۃ اور کتاب الاثم میں کی ہے۔ — حدیثِ آحاد کو بھی قرآن کا شارح مانتے ہیں اور اس سے کتاب اللہ کی تخصیص، مطلق کی تقیید، مجمل کی تفصیل اور مبہم کی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ نسووس قرآنیہ کے مقابلے میں احادیثِ آحاد کو ترک نہیں کرتے۔

[بہر حال ضرورت کو دیکھ کر اس عہدے کی ذمہ داریوں کو تم میں سے جو قبول کرے، میں اسے وصیت کرتا ہوں کہ خدا کی عام مخلوق اور اپنے درمیان روک ٹوک کی چیزوں کو مثلاً دربانِ حاجبہ وغیرہ کو حائل نہ ہونے دے گا، چاہیے کہ جماعت کے ساتھ وہ شہر کی جامع مسجد میں پانچویں وقت کی نماز ادا کیا کرے اور نماز کے اوقات میں سے ہر وقت میں اس کا اعلان کرے کہ کسی قسم کی کوئی ضرورت یا حاجت کوئی پیش کرنا چاہتا ہو تو پیش کرے پھر عشا کی نماز کے بعد خصوصیت کے ساتھ تین دفعہ باواز بلند اس اعلان کا اعادہ کرایا جائے اس کام سے نارغ ہونے کے بعد گھر جائے اور چاہیے کہ بیماری کی وجہ سے جتنے دن تک قضا کے کام سے قاضی معذور رہا ہو تو حساب کر کے اتنے دن کی تنخواہ کٹوا دیا کرے۔]

شیخیت

قرآن کرم میں عام و خاص کے چند مزید پہلو

فقہائے اہل رائے اور اہل حدیث کے اختلافات

اہل الرائے کے نقطہ نظر کی مدافعت

علمائے احناف میں سے اہل اصول نے اہل الرائے کے نقطہ نظر پر یہ کی مدافعت میں کہا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے صحابہ کرام کو ایک مرتبہ جمع کر کے فرمایا کہ ہر وہ حدیث جو کتاب اللہ کے خلاف ہو رد کر دینی چاہیے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث کو کہ مبتوتہ (مطلقہ) نفقہ کی مستحق نہیں ہے، یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ ایک عورت کے کہنے سے ہم قرآن کو نہیں چھوڑ سکتے۔ کیا معلوم چھوڑ بولتی ہے یا سچ کہتی ہے؟

نیز حضرت عائشہؓ نے متعلقین و لیہانندگان کے گریہ و بکا پر تعذیب معیت والی حدیث رد کر دی تھی۔ انہوں نے فرمایا تھا۔ کیونکہ قرآن میں وارد ہوا ہے :
لَا تَزِدْ فِي مَوَازِينِ وَلَا تَزِدْ فِي مَوَازِينِ وَلَا تَزِدْ فِي مَوَازِينِ
یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

چنانچہ امام جصاص نے یہ تمام واقعات (اپنی تفسیر احکام القرآن میں) درج کر دیئے ہیں

فقہائے اہل رائے اور اہل حدیث کا اختلاف : کہ قرآن کے مخوم پر عمل کرنا۔ اور
مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے

احادیث آحاد سے تخصیص نہ کرتا فقہائے اہل الرائے کا مسلک ہے اور فقہائے حدیث اس کے خلاف ہیں۔

بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف غسوب شدہ قاعدہ کہ دو نصوص کے تعارض کے وقت اس نصوص پر عمل کیا جائے گا جو متفق علیہ ہو۔۔۔۔۔ ان نصوص قرآنیہ کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے جن میں تاویل و تفسیر کی گنجائش نہ ہو۔

عموم میں جس قطعیت کو علمائے احناف ثابت کرتے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس میں تاویل کی قطعاً گنجائش ہی نہیں ہوتی کیونکہ جب تک کسی مقام پر تخصیص کے استحکام پر دلیل قائم نہ ہو اس کا احتمال بہر حال باقی رہتا ہے مگر تخصیص کی دلیل ہونے کی وجہ سے ہم اس اساس پر عمل کرتے ہیں کہ جب تک دلیل قائم نہ ہو وہ قطعی الدلالت ہے جب کہ استخدام اور دلالت کلام کی صورت میں ہوتا ہے۔

پس الفاظ ہمیشہ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور اپنے معنی حقیقی پر قطعی الدلالت ہوتے ہیں لیکن ان میں معنی مجازی کا احتمال ضرور پایا جاتا ہے لیکن وہ احتمال چونکہ بلا دلیل ہوتا ہے اس لئے قابل التفات نہیں سمجھا جاتا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ احتمال مجازی کی وجہ سے لفظ اپنے حقیقی معنی پر ظنی الدلالت ہو گیا ہے ورنہ کوئی لفظ بھی صحیح معنی کا فائدہ نہیں دے گا۔

علمائے حنفیہ کا یہ مسلک کہ معنی کے لحاظ سے عام کو قطعی الدلالت طبقات فقہاء کے دو گروہ : مانتے ہیں۔ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یہ بھی گزر چکا ہے کہ امام شافعیؒ دلائل ظنیہ کو اس عموم کا شخص مانتے ہیں اور بعض فقہاء عام کی عموم پر دلالت ہی تسلیم نہیں کرتے جب تک کہ اس دلالت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ کیونکہ اس وقت ہمارے سامنے فقہاء کے دو گروہوں کے یہ مسلک ہیں۔

— (۱) — عام سے اقل افراد مراد لئے جاتے ہیں جب تک کہ اس کے عموم پر کوئی دلیل واضح موجود نہ ہو۔

— (۲) — عام ایک مشترک چیز ہے۔ قرآن کے بغیر اس کے معنی متعین نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض افراد مراد ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کل افراد مراد ہوں۔ لہذا قرآن ہی سے معنی متعین کیا جاسکتا ہے۔

ان ہر دو آراء کی بنیاد کسی علمی یا لغوی بنیاد پر نہیں ہے کیونکہ دوسری زبانوں کی ہر دو آراء پر تنقید: طرح عربی زبان میں بھی عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سی چیزوں پر دلالت کرے تو اس معنی کی رو سے اسے عموم ہی پر حمل کیا جائے گا۔ جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔ چنانچہ امام غزالی اس مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے کہ عام سنی عموم پر دلالت کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:-

جاننا چاہئے کہ یہ بات صرف عربی زبان کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے بلکہ تمام زبانوں میں جاری ہے۔ کیونکہ الفاظ عموم کی ہر زبان میں ضرورت پڑتی ہے لہذا یہ بات بعید سی معلوم ہوتی ہے کہ تمام لوگ اس سے بے خبر ہوں پھر ضرورت کے باوجود اس سے غافل کیونکر ہو سکتے ہیں؟

اور بلحاظ وضع کے معنی عموم پر دلالت کرنے کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص حکم عام پر عمل نہ کرے وہ قابل الزام ہے اور جو اسے بجالائے وہ بری الذمہ ہے اور حلیت اشعار کے عمومی احکام کی بناء پر حلال سمجھنا جائز ہے۔ مثلاً آقا اپنے غلام سے کہے: ”جو شخص میرے مکان میں داخل ہو اسے ایک درہم یا ایک روپی دے دیتا تو اگر ہر ایک داخل ہونے والے کو ایک درہم یا روپی دیتا جائے تو آقا کو اس پر اعتراض کا حق ہرگز نہیں ہے اگر وہ کسی ایک کے متعلق عتاب کرتے ہوئے کہے کہ اسے کیوں دیا؟ میں نے تو فلاں قسم کے آدمی کو دینے کا حکم دیا تھا؟ تو غلام کہہ سکتا ہے: ”آپ نے ایسے دینے کی شرط تو ذکر نہیں کی تھی بلکہ ہر داخل ہونے والے کے بارے میں حکم دیا تھا“

تو پہلے اسے لوگ جب کسی زبان میں بھی آقا اور غلام کی یہ گفتگو سنیں گے تو آقا کا اعتراض سب سے جا خیال کریں گے اور غلام کا مدعیجہ اور بجا سمجھیں گے۔

لیکن غلام ایک کو چھوڑ کر سب کو دیتا جائے اور آقا اعتراض کرے کہ اسے کیوں نہیں دیا؟ اور غلام جو جواب دے۔ یہ شخص وہ لڑکا یا سفید قام ہے اور میں نے یہ سمجھا تھا کہ جناب سیاہ قام یا پست قد لوگ مرا ملے رہے ہیں تو غلام اس بات پر مستوجب سزا ٹھہرے گا۔

پس یہ معنی ہیں طبع پر سے اعتراض منقطع ہونے اور نافرمان کے ملزم ہونے کے۔

اور عموم کی بنا پر کسی چیز کو حلال سمجھنے کی ضرورت یہ ہے کہ مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ میں نے اپنے تمام غلاموں اور لونڈیوں کو آزاد کیا۔

پھر وہ فوت ہو جائے تو اس کی بات سننے والا عموم کے وقت سے اجازت یا رضا حاصل کیے بغیر اس کی جس لونڈی یا غلام سے چاہے شادی کر لے، اس پر کسی قسم کا اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ میرے تمام غلام فلاں کی ملکیت ہیں تو یہ سب کے متعلق اقوال سمجھا جائے گا اور اس قسم کے عموماً پر احکام کی بنیاد رکھنا کسی خاص زبان کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ تمام زبانوں میں یہی مراد لیا جاتا ہے۔

شے کشف الاسرار میں تحریر ہے:

در سلف صالح قرآن کے عموم الفاظ پر عمل کرتے تھے، اس سلسلہ میں سلف سے احتجاج بالعموم ہی وارد ہے، سلف سے مراد صحابہ اور تابعین ہیں، اور ائمہ دین، ان حضرات سے بھی ثابت ہے۔

چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود متوفی کی حاملہ بیوی کے بارے میں مختلف الراء ہیں۔

حضرت علیؑ کا ارشاد ہے کہ اسے وہ عدت گزارنی پڑے گی جو زیادہ لمبی ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ والذین یتوفون منکم ویذہبون اسروا احبا یتربصن بانفسہم اربعۃ اشہار وعشرا۔ یعنی شوہر کی وفات کے بعد بیوی کی عدت چار مہینے دس دن ہوگی، نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: واولات الا حمال احبالهن ان یضعن حملهن، یعنی حاملہ عورتوں کی عدت، وضع حمل ہے۔

اس کا اقتضا یہ ہے کہ وضع حمل کے فوراً بعد عدت ختم ہو جائے۔ لیکن اس اہمیت کی تاریخ غیر معلوم ہے۔ لہذا تقاضائے احتیاط یہ ہے کہ وہ عدت دراز کی عدت یعنی چار مہینے دس دن اختیار کرے، اسکے برعکس عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل ہوگی اور چار مہینے دس دن، کیونکہ اللہ تعالیٰ (ہاشمیہ اگلے صفحہ پر)

فرماتا ہے، ”اولات الاحمال اجلهن ان یضیع حملهن“ اور یہ قول پہلی آیت کے بعد کا ہے۔ لہذا اپنے عموم کے اعتبار سے یہ پہلے قول کا نسخ ہو گا۔ یعنی چار مہینے دس دن کی عدت نہیں اختیار کرنا پڑے گی۔ جاننا چاہیے کہ ان دونوں نصوص میں سے ہر نص ایک دوسرے کی نسبت سے ایک جہت سے عام اور ایک جہت سے خاص ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول حاملہ عورتوں کے بارے میں عام اس حیثیت سے ہے کہ اس کا شوہر وفات پا چکا ہے اور خاص اس حیثیت سے ہے کہ وہ حاملہ ہے۔ اور یہ آیت ”ووالذین یتوفون عنکم“ خاص اس حیثیت سے ہے کہ بیوہ عورت اس کے ذیل میں آتی ہے، عام اس حیثیت سے ہے کہ حاملہ اور غیر حاملہ ہر عورت کو شامل ہے۔ پھر آگے چل کر کہتے ہیں۔

”وایمیر کسی نکیر کے اور بغیر کسی استثناء کے وقائع میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے احتجاج بالعمومات، یعنی عام سے حجت اور دلیل لاتا ثابت ہے ان کا عمل اللہ تعالیٰ کے اس قول پر ہے:

یوصیکم اللہ فی اولادکم

یعنی اللہ تمہیں اپنی اولاد کے بارے میں وصیت کرنے کا حکم دیتا ہے چنانچہ اسی آیت کریمہ کی بنیاد پر انہوں نے حضرت فاطمہؓ کی وراثت پر استدلال کیا۔ یہاں تک کہ حضرت ابو بکرؓ کی روایت سامنے آئی۔

نحن معاشر الانبیاء لا فوسث ما ترکناہ صدقۃ

یعنی ہم جو گروہ انبیاء سے عبارت ہیں، کسی کے لئے ورثہ نہیں چھوڑتے، جو کچھ ہمارا ترکہ ہوتا ہے وہ صدقہ ہے،

اسی طرح ان آیتوں کے ”عام“ پر انہوں نے عمل رکھا:

۱۔ (۱) السرائی والزانیہ (زنا کرنے والے مرد اور عورت کی سزا)

۲۔ (۲) السارق والسارقة (چوری کرنے والے مرد اور عورت کی سزا)

۳۔ (۳) من قتل مظلوماً (مظلوم قتل ہونے والے کا معاملہ)

۴۔ (۴) وذکرہا سابق من الرہا (رحمت سود کے بعد سود کا مطالبہ ترک

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسی طرح امام غزالی وضاحت کے ساتھ یہ بیان فرماتے ہیں کہ عیسیت عدمِ بغیر کسی قرینے یا سیاق و سباق کے معنی عموم پر دلالت کرتا ہے، یعنی عام کو بعض افراد کے ساتھ تختہ کرنے کے لیے قرآن کی ضرورت پیش آتی ہے۔

احاد سے عموم قرآن کی تخصیص نہیں ہو سکتی: جبکہ معنی سابق کے لحاظ سے قرآن میں عیسیت عموم اس کی تخصیص روا نہیں ہو سکتی کیونکہ قطعی الثبوت ہونے کے بعد وہ قطعی الدلالت بھی ہے اور احادیث احاد اگرچہ قطعی الدلالت ہوتی ہیں مگر وہ ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہوتی ہیں لہذا نہ تو وہ عموم قرآن سے متعارض ہو سکتی ہیں اور نہ اس کے بعض احکام کو منسوخ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ مگر امام شافعی اور ان کے متبع اس مسلک کے خلاف ہیں، وہ حدیث سے عموم قرآن کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں اور بطور مثال کے یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں :-

النزانیة والسناخی فاحلدا واکل واحد منها مائة جلدۃ

یعنی زانی مرد اور زانیہ عورت میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ
یہ آیت اپنے مدلول کے لحاظ سے عام ہے جو شخص (شادی شدہ) اور غیر محسن دونوں کو شامل ہے، لیکن بالاتفاق حدیث ترجمہ نے اسے غیر محسن کے ساتھ خاص کر دیا ہے حالانکہ حدیث رحم اخبار احاد سے ہے، ستواتر نہیں ہے۔

(بغیر حاشیہ صفحہ گزشتہ) کر دینے کا مسئلہ)

— (۵) لا تقاتلوا البصید وانتم حرم (حالت احرام میں شکار کرنے کی ممانعت)

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات جو ”عام“ پر منطبق ہوتے ہیں:

— (۶) لا وصیۃ لوارث (آئیہ میراث کے بعد وارث کے لئے وصیت

کی ضرورت نہیں)

— (۷) من القی السلاح فہو آمن (جو ہتھیار ڈال دے وہ مامون ہے)

— (۸) لا یورث القتائل (قاتل وراثت نہیں پائے گا)

— (۹) لا یقتل والد ابولدا (بیٹے کے بڑم میں باپ قتل نہیں کیا جائیگا)

اس طرح کی بہت سی مثالیں تلاش کی جا سکتی ہیں،

لے علماء حدیث اس حدیث کو خبر واحد نہیں مانتے بلکہ اس کے مشہور ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

مگر حق یہ ہے کہ یہ نزاع فقہ عراقی اور فقہ اشری یا فقہائے اہل الرائے اور فقہائے حدیث کے درمیان اختلاف میلان پر مبنی ہے۔

عراق میں احادیث صحیحہ کی قلت مختلف فرقوں اور اہل اہواء کا گڑھ ہونے کی وجہ سے حدیث میں کتاب بیانی کی کتاب، اور آنحضرت پر کذب سے بچنے کے لئے احادیث کے قبول کرنے میں احتیاط کا پہلو غالب تھا، لہذا وہ لوگ عموماً قرآنہ کو مطلق رہنے دیتے تھے اور حدیث متواتر یا مشہور و مستفیض — جسے قبول عام حاصل ہو — کے علاوہ کسی روایت سے تخصیص جائز نہیں رکھتے تھے۔

جب ایک حدیث عام اور دوسری خاص ہو تو اسے عمل میں احادیث میں عموم و خصوص، اولیت حاصل ہوگی اگر وہ متفق علیہ ہو اور علماء نے اسے قبول کر لیا ہو جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں امام ابوحنیفہؒ حدیث :-

وَمَا سَقَتُهُ السَّمَاءُ ذَفِيرَ الْعُشْرِ - یعنی بارانی زمین پر عشر واجب ہے
کو بلحاظ عموم حدیث

لَيْسَ رِفَادُونَ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ یعنی پانچ وسق سے کم پیداوار پر صدقہ نہیں ہے۔
پر عمل میں مقدم رکھتے تھے۔

لیکن علمائے احناف جب خاص کی طرح عام کے قطعی الدلائل و عام کب قطعی الدلائل ہوتا ہے، ہونے کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قطعیت اس وقت ہے جب وہ مخصوص نہ ہو۔ لیکن کسی دلیل خاص سے جو اس کے ساتھ مقرر ہو، اور فی نفسہ مستقل ہو اس کی تخصیص کر دی جائے تو باقی میں اس کی دلالت ظنی رہ جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ کی وضاحت کریں اور ان جزئیات کو بیان کریں جن سے یہ رائے مستنبط ہے، ان دلائل کا ذکر ضروری ہے جو اثبات کے لئے انہوں نے بیان کئے ہیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک معنی تخصیص کی وضاحت بھی کر دی جائے، کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص کا مطلب دوسروں سے الگ ہے۔

علمائے احناف مطلق طور پر کسی دلیل خاص کے دلیل عام کیساتھ احناف کے نزدیک تخصیص کا مفہوم: حج ہو جانے کو موجب تخصیص قرار نہیں دیتے جیسا کہ شوافع کا خیال ہے بلکہ خاص عام کے لئے اس وقت تخصیص ہے گا جب وہ دونوں کلام میں

ایک دوسرے سے متصل واقع ہوں علاوہ انہیں خاص مستقل حیثیت رکھتا ہو۔ اگر خاص عام سے مترافی ہوا اس کے برعکس، تو جو متاخر ہوگا وہ مقدم کے لئے ناسخ نہیں ہوگا، چنانچہ تخصیص کی تعریف یوں کرتے ہیں،

هُوَ قَصْرُ الْعَامِ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ بِدَلِيلٍ مُسْتَقِلٍّ مُقْتَرِنٍ -

تخصیص کے معنی عام کو اسکے بعض افراد پر کسی مستقل اور متصل دلیل کے ساتھ، محدود کر دینے ہیں

اور صاحب کشف الاسرار اس تعریف میں قیود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

مُسْتَقِلٌّ كِي فَيَدَى صَفَتِ، اسْتِثْنَاءٌ وَغَيْرُهُ سَعِ احْتِرَازٌ هُوَ جَانِبٌ كِيُونَكُمُ هَمَارِ

نزدیک تخصیص میں معارض معنی کا پایا جانا ضروری ہے اور صفت و استثناء میں

معارضہ کے معنی نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ دونوں تو اس بات کا بیان ہوتے ہیں کہ وہ

صدر کے حکم میں داخل نہیں ہیں اور ”مُقْتَرِنٌ“ کا لفظ ناسخ سے احتراز کرنے

کے لئے ہے، کیونکہ دلیل تخصیصی اگر مترافی ہو تو وہ نسخ ہے، پھر تخصیص نہیں رہتی۔

دو حقیقتیں: مندرجہ بالا بیان سے ہمارے سامنے دو حقیقتیں آجاتی ہیں :-

:- (۱) دلیل خاص عام کی تخصیص اس وقت بن سکتی ہے کہ اسے اقتران زمانی حاصل ہو کیونکہ

مترافی ہونے کی صورت میں وہ ناسخ ہوگی، نہ کہ تخصیص، اس صورت میں دونوں دلیلوں کے درمیان

معارض پایا جاتا ہے اور ایک پر بلحاظ عموم کے مختصر یا طویل مدت کے لیے عمل ہوتا رہا ہے، پھر

متاخر یعنی خاص نے آکر اس عمل کو باطل کر دیا۔

:- (۲) ————— تخصیص کی بنیاد ان دو نصوص کے درمیان تعارض پر ہے جن کا زمانہ

ایک ہو اور دونوں میں توفیق کی کوئی صورت نہ ہو بجز اس صورت کے کہ ایک کو عام اور دوسری کو

اس کا تخصیص بنا یا جائے۔ کیونکہ قیودات لفظیہ مثلاً صفت اور استثناء وغیرہ میں تخصیص کی

صلاحیت نہیں ہوتی کہ ان کی حیثیت کلام میں اجزائے متممہ کی ہوتی ہے لہذا یہ اپنے صدر کلام

کے منافی نہیں ہو سکتے۔ لوگوں کے محاورات میں تخصیص کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً ایک شخص کسی

سے کہے :-

لَا تُعْطِ أَحَدًا دَا عَظْمَ زَيْدٍ اَدَّ كَيْسِي كَوْبَت دَا، زید کو دو،

اسی میں دوسرا جملہ پہلے کا تخصیص ہے۔ اور وہ کلام مستقل اور پہلے کے ساتھ مقترن

ہے۔

تخصیص کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حکم عام کے ماتحت جو احکام داخل تخصیص کے معنی کیا ہیں؟ ہوں، ان کا اخراج کر دیا جائے، بلکہ یہ تو اول امر سے متعلق شارع کے بیان ارادہ کا، جس سے تخصیص ظاہر ہوتی ہو، اور جو احکام، صیغہ عموم میں شامل ہیں وہ اس کے تحت نہیں آتے،

چنانچہ مستصحبی اس حقیقت کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

وہ اولہ کو خصمہ سے موسوم کرنا جائز ہے، دلیل سے ہمیشہ متکلم کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے، اور یہ کہ عموم کے لفظ موضوع سے ارادہ معنی خاص کا ہوتا ہے، تحقیقی لحاظ سے کسی صیغہ عام سے خاص معنی مراد لینے کے لیے تخصیص کا لفظ بولا جاتا ہے، اور تخصیص کی مثال وہ قرینہ ہے جو کسی لفظ سے مجازی معنی مراد ہونے پر قائم کیا جاتا ہے، ا۔

یہ درحقیقت تخصیص و نسخ کے درمیان بنیادی اور اساسی فرق ہے، کیونکہ نسخ ثابت شدہ احکام میں تبدیلی کا نام ہے،

جب عام یا اس کا کوئی حصہ منسوخ کر دیا جائے تو جو احکام ان بعض احکام کے لیے ثابت تھے وہ تبدیل ہو جاتے ہیں مگر تخصیص صیغہ عموم کے تحت دخول مخصوص سے مانع ہوتا ہے

عموم و خصوص سے متعلق امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے فروعی مآثورہ عام تخصیص کے بعد ظنی الدلائل ہو جاتا ہے۔

احناف کے نزدیک تخصیص کی حقیقت بیان کرنے کے بعد اب ہم اس مسئلے پر بحث کرنا چاہتے ہیں جو امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ سے فروعیات سے متعلق منقول اور مستنبط ہے وہ اصول یہ ہے کہ عام جب خاص ہو جائے تو باقی ماندہ احادیث اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے لہذا ان کی تخصیص حدیث احادیث بلکہ قیاس سے بھی ہو سکتی ہے، مگر چہ وہ خاص کیا ہوا عام قرآن کریم کی آیت ہی کیوں نہ ہو کیونکہ حدیث احادیث اور قیاس بھی مجموعی لحاظ سے ظنی ہوتے ہیں۔ لہذا اپنے جیسے ظنی کے لیے وہ تخصیص بن سکتے ہیں۔

علماء احناف نے یہ قاعدہ چند فردی مسائل سے مستنبط کیا ہے چنانچہ صاحب کشف الاستار ان جوہیات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”شیخ نے جو بیان کیا ہے (کہ عام مخصوص منہ البعض فی الجملہ دلیل بن سکتا ہے) اس کے خدبہب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ :-

(۱) امام ابو حنیفہ فریج بالشروط کے فاسد ہونے کا استدلال حدیث :

”عفی عنی عن بیع و شروط“

سے کیا کرتے تھے اور یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے کیونکہ شرط خیال کی صورت اسی سے مخصوص

(۲) اسی طرح امام ابو حنیفہ نے شفعہ بالجواز کے استحقاق پر حدیث
”والمجاد احق بصعبہ“

سے استدلال کیا ہے حالانکہ یہ حدیث بھی عام مخصوص منہ البعض ہے کیونکہ وجود شریک کی
صورت میں پڑوسی کا حق جواز باطل ہو جاتا ہے۔

— (۳) امام محمدؒ نے جائیداد غیر منقولہ کی قبل انہ قبض فروخت کے عدم جواز پر حدیث
”وہی البی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مالہ لبقص سے استدلال کیا ہے۔
حالانکہ پھر میراث اور بدل صلح کی فروخت قبل از قبض جائز اور اس حدیث سے مستثنیٰ ہے۔
اور امام ابو حنیفہؒ ”اس عام کو قیاس سے خاص کرتے ہیں، ان کے نزدیک عمل کی
حجت موجب قطعی نہیں ہے، کیونکہ قیاس موجب قطعی نہیں ہے، پھر وہ موجب قطعی کا معارض کیونکر
ہو سکتا ہے؟ شمس الائمہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی فرمایا ہے۔“

یہ ہیں وہ جزئیات جن سے شمس الائمہ نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے کہ عام بعد از تخصیص
ظنی الہی ہوتا ہے اور آپ دیکھ چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ”عام کی تخصیص صرف حدیث و احادیث
سے ہی نہیں کرتے بلکہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں جو حدیث احادیث سے بھی کم مرتبہ
ہوتا ہے لیکن شمس الائمہ نے قیاس سے تخصیص کی کوئی مثال بیان نہیں فرمائی،
شاید حلالی بیع والی آیت کے ساتھ ”الْفُحْلُ يَرْبَا“ والی حدیث کو مثال میں پیش
کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ آیت کریمہ :-

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا - اللہ نے بیع حلال کی ہے اور سود کو حرام قرار
دیا ہے۔

میں ہر قسم کی خرید و فروخت کی حلیت مراد نہیں ہوگی بلکہ صرف وہی صورتیں مراد لی جائیں گی
جن میں ربا لازم نہ آتا جو اس معنی کی تائید یا تخصیص پر حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت دلالت
کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

”سو نے کی بیع ہونے کے ساتھ نقد اور برابر برابر ہونی چاہیے اس میں زیادتی
و بار سود ہے۔ اور نمک کی بیع نمک کے ساتھ برابر برابر اور دست بدست
ہونی چاہیے زیادتی ربا ہے اور جو کی بیع جو کے ساتھ بھی برابر برابر دست بدست
ہونی چاہیے اور زیادتی ربا ہے اور کھجور کی بیع کھجور کے ساتھ بھی برابر برابر اور

دست بدست ہونی چاہیے زیادتی رہا ہے۔“

یہ حدیث مشہور ہے جسے علماء نے استدلالیت عطا کی ہے اور اسے قابل عمل قرار دیا ہے۔

اور یہ علت بیان کیے اشیائے غیر منصوصہ کو منصوصہ علیہ پر قیاس کیا ہے پس آیت احلال نیک میں دو مرتبہ تخصیص کی گئی ہے۔

— (۱) پہلی مرتبہ تو ان اشیاء میں سوہ کو حرام قرار دے کر تخصیص کی گئی ہے جن کا ذکر اس حدیث میں پایا جاتا ہے۔

— (۲) ثانیاً ان چیزوں میں بھی سوہ حرام قرار دیا گیا جو کہان ہم معنی ہیں۔ اگرچہ ان کی تعیین میں علماء مختلف ہیں، ا۔“

✱

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام مخصوص ہونے کے بعد خبر واحد سے بھی کم درجہ رہ جاتا ہے کیونکہ خبر واحد تو استدلال میں قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔ اور قیاس اس کا معارض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ مگر قیاس اس عام کا معارض ہو سکتا ہے جس میں تخصیص کی گئی ہو اور اس کے عموم میں سے بعض جزئیات کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اس لئے کہ فقہاء کا کہنا ہے کہ ہر نص خاص معتل ہوتی ہے خواہ وہ علت مستنبط ہی کیوں نہ ہو پھر استنباط کے بعد وہ علت، علت نظامہ کے حکم میں ہو جاتی ہے اور عام کے باقی غیر منصوصہ افراد کی طرف سرایت کر جاتی ہے اور اس علت کی بنا پر جو افراد نکلتے ہیں ان کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ اس لئے صیغہ عموم کی دلالت میں ہی شبہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس حالت میں قیاس اس کا معارض بھی ہو سکتا ہے۔ اور استدلال میں اس پر مقدم بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ صاحب کشف الاسرار اس کے متعلق لکھتے ہیں۔

لے علماء نظامہ پر خبر غیر منصوصہ علت پر قیاس کے قائل نہیں ہیں ان اشیاء کے علاوہ دوسری اشیاء میں کمی و بیشی جائز سمجھتے ہیں۔ دیگر علماء ابن ہرودوسری اشیاء کو بھی قیاس کرتے ہیں مگر بیان علت میں ان کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کا کہنا ہے کہ علت کاملہ تو جنس اور کیل اور وزن میں اتحاد کا نام ہے۔ اگر یہ دونوں علتیں بائی جائیں تو فصل یعنی بیشی ہو و نسا یعنی ایک طرف سے اء حار حرام ہوگا اور اگر ایک علت منفی ہو جائے تو دوسری علت ناقص رہ جائیگی اس بنا پر ”بیشی“ مباح ہوگی لیکن (نسا) اء حار بدستور حرام ہی رہے گا۔

جفس ہے لہذا وہ چیزیں جو ناپ تول میں آتی ہوں اور متحد الجنس ہوں۔ وہ اس آیت کے مفہوم سے
 اندر روئے حدیث خارج ہونگی اور فقہائے مالکیہ و صف طعم ادخارہ (ذخیرہ کرنا) اور اتحاد جنس کو عطل
 قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو مطعومات کے قبیل سے ہو اور ذخیرہ کی جاسکتی ہو اتحاد جنس
 کی صورت میں اسکی بیع حرام ہوگی اور وہ آیت مذکورہ کے مفہوم سے مستثنیٰ ہوگی۔ فقہائے شافعیہ
 ماسوا امکان اور خار کے مالکیہ کے ساتھ متفق ہیں۔ تو جو چیزیں اس علت کی بنا پر اس آیت سے
 خارج ہوتی ہیں۔ ان کی مقدار مجہول ہے لہذا اصل دلیل میں شبہ پیدا ہو جائے گا اور وہ موجب
 یقین نہیں رہے گی۔

لیکن ہم اس بحث میں یہ ضرور کہیں گے کہ جب قبل از تخصیص یہ آیت
 تخصیص کے اصول پر اعتراض : قطعی الدلالة تھی تو صیغہ خاص کے ذریعہ اس سے وہی اشیاء
 مستثنیٰ ہونی چاہئے تھیں جن کی اس میں تصریح پائی جاتی ہے علت خاص کے ذریعہ قیاس سے
 مزید اشیاء کو خارج نہیں کرنا چاہئے تھا۔ کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کو نہیں لایا جاسکتا۔ لہذا
 اصل دلیل پر وہ نقص کے قابل نہیں ہو سکتا اس بنا پر عام کی قطعیت ثابت ہو جانے کے بعد علت
 کو غیر منصوص علیہ میں جاری کرنا صحیح نہیں ہے، اور نہ وہ عام کو قطعیت کے درجہ سے اتنا کم قطعیت
 کے درجہ پر لا سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دعویٰ کا مستند دلیل بننا لازم آتا ہے۔ دعویٰ یہ تھا کہ
 تخصیص کے بعد عام ظنی ہو جاتا ہے لہذا قیاس سے اس کی تخصیص صحیح ہے اور ادھر دلیل کا ایک مقدمہ
 یہ ہے کہ علت نص کو عمل میں لانا ممکن ہے اور اس سے عام میں شک و شبہ پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ
 علت کے شمولات مجہول ہیں اور علت کو بروئے عمل لانا عین تخصیص بالقیاس ہے اور یہی چیز از قبیل
 نتائج دعویٰ ہے۔

اگر ہم تنزل سے کام لے کر احتمال علت کے جواز کو تسلیم بھی کر لیں تو اس علت کا بلحاظ ظہور
 کے نص کے قریب قریب ہونا ضروری ہے جب وہ اس طرح ظاہر ہوگی تو جن جزئیات پر وہ منطبق
 ہوگی وہ منصوص علیہ کے حکم میں ہو جائیں گی لہذا تخصیص کے بعد باقی ماندہ اتحاد کا منصوص و علت
 کے لحاظ سے معلوم اور محدود ہونا ضروری ہے پھر جب وہ معلوم اور محدود ہونگے تو ان پر دلالت بھی
 قطعی ہوگی اور جن افراد میں وہ علت پائی جائے گی وہ بھی معلوم اور معین ہونگے۔

علامہ خزانہ الاسلام بنود کی اتباع میں دوسروں نے یہ ثابت
 یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے : کرنے کی کوشش کی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی دلالت ظنی وہ

جاتی ہے اور وہ خبر واحد سے بھی کم درجہ کے دلائل میں شمار ہوتا ہے۔

ہم اذا فرض تھا کہ اس پر کچھ روشنی ڈالیں کیونکہ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں تخصیص کی گئی ہے ایسی آیات سے استدلال کرنا اگر اس حد تک کمزور ہے کہ قیاس سے ان کی تخصیص جائز ہے تو قیاس کا بہت سی نصوص قرآنیہ کا معارض ہونا لازم آئے گا اور یوں بہت سی جزئیات کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا علمائے حنفیہ نے اپنی کتابوں میں بہت سی آیات درج کی ہیں جن میں تخصیص کی گئی ہے چنانچہ وہ بیان کرتے ہیں کہ آیت موارث من میراث قاتل وغیر مسلم سے خاص ہے،

اس تخصیص کے بعد کیا آیت موارث ظنی الدلالت ہوگی کہ قیاس اس کا معارض بن جائے۔ ہرگز نہیں۔ فقہاء میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ حتیٰ کہ جو لوگ قیاس کے شدت سے قائل ہیں وہ بھی اسے ظنی الدلالت نہیں مانتے بات صرف اتنی ہے کہ وفاء کا تقاضا ہے۔ کہ اس قاعدہ پر ان کی میان کردہ فروع صحیح رہ سکیں اور ان کے شیوخ کے بیان کردہ اصول میں ربط و ضبط قائم رہے!

عموم و خصوص کے الفاظ اور ان کی دلالت کے قطعی و ظنی فقہائے عراق کی وضع احتیاط ہونے کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف خواہ کیسی بھی ہو۔ ان قضایا کے شواہد سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عراق میں احادیث صحیحہ کی قلت تھی اور ان تک جو آثار پہنچتے تھے وہ شکوک و شبہات سے محفوظ نہیں تھے اس بنا پر فقہائے عراق اور وہاں کے شیوخ نصوص قرآنیہ کے ساتھ تمسک میں مبالغہ کرتے تھے اور کسی آیت کے مفہوم و معنی سے متعلق اگر کوئی حدیث سامنے آتی تو اس کی طرف چنداں التفات نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ انہوں نے یہ قاعدہ بنالیا کہ نص خاص اپنے موضوع میں محتاج بیان نہیں ہوتی لہذا انہوں نے اس باب میں جو احادیث وارد تھیں انہیں آیت کا بیان ماننے سے انکار کر دیا اور سمجھا کہ یہ کتاب اللہ پر زیادتی کا موجب ہیں ہاں اگر وہ احادیث مستفیض یا مشہور ہوتیں تو قبول کر لی جاتیں اور اگر احادیث کے قبیل سے ہوتیں تو رد کر دی جاتیں حتیٰ کہ عبادات میں بھی انہوں نے یہی مسلک اختیار کئے رکھا اور اس سلسلہ میں انہوں نے فروعی مسائل سے کافی شواہد پیش کئے جن میں کتاب اللہ کی نصوص خاصہ سے استدلال کیا گیا ہے اور اس بارے میں جو احادیث پائی جاتی ہیں انہیں چھوڑ دیا گیا ہے۔ باوجودیکہ احادیث بیان میں اضافہ کرتی ہیں اور اس کے نازک پہلوؤں کی وضاحت کرتی ہیں۔

اس موقع پر ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلہ میں سراسر نص قرآنی پر اس لئے اعتماد کیا ہے کہ انہیں حدیث کا علم نہیں ہو اور نہ اگر حدیث مل جاتی تو قرآن کریم کی تفسیر کے سلسلہ میں وہ اس سے ضرور مدد لیتے۔

اسی طرح عموم قرآنی کے متعلق انہوں نے قاعدہ بنایا کہ عام قطعی الدلالة ہوتا ہے اور اس قطعی الدلالة ہونے کے باعث انہوں نے اس موضوع کی بہت سی احادیث کو یہ کہہ کر ترک کر دیا کہ وہ ظنی الدلالة ہیں۔ اور عموم قرآن ثبوت ودلالة دونوں کے لحاظ سے قطعی ہے۔ لہذا احادیث آحاد اس سے معارض نہیں ہو سکتیں اس کے لئے انہوں نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ سے شواہد پیش کئے جن میں انہوں نے عموم قرآن سے استدلال کیا ہے اور احادیث آحاد کی طرف التفات نہیں کیا۔ مگر یہاں بھی ہم وہی بات کہیں گے کہ امام ابو حنیفہؒ کو ان احادیث کا علم نہیں ہو سکا ورنہ وہ انہیں ترک نہ کرتے اور کبھی بھی آیات کو ان کے عموم پر نہ چھوڑتے۔

پھر ہم فقہائے عراق کو یہ ثابت کرتے ہوئے پاتے ہیں کہ تخصیص کے بعد عام ظنی الدلالة پورا ہوتا ہے۔ لہذا دوبارہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص جائز ہے۔

اس سے ایک طرف تو انہوں نے قیاس میں وسعت سے کام لیا اور دوسری طرف نص مخصوص کے معنی و مفہوم میں توسیع پیدا کر دی حتیٰ کہ اس کی لفظی دلالت سے علت و سبب کی طرف تجاوز کیا اور تخصیص کو الفاظ کے معنی و مفہوم پر مقتصر نہیں رہنے دیا بلکہ اس کے عقلی و ادراکی کو بھی تخصیص میں مؤثر سمجھنے لگے۔

پھر اسی پر اقتصار نہیں کیا بلکہ عموم دعویٰ کی رو میں یہ کہ اس بات کے بھی قائل ہو گئے۔ کہ تخصیص کے بعد قیاس بھی نص قرآنی کا معارض ہو سکتا ہے۔ یہ قیاس کے بارے میں متاخرین کا افراط ہے جو متقدمین کے اقوال سے قطعاً مطابقت نہیں رکھتا، لیکن ان کے قیاسات کی کثرت کو ضرور ظاہر کرتا ہے۔

مصادر شریعت (۱)

(۵)

بیان قرآن کریم

قرآن کے محمل کی سنت سے تفصیل

شریعت کا مصدر اور منبع :- قرآن کریم ہی شریعت اسلام کا مصدر و منبع اور ماخذ ہے جس سے شریعت کے اصول و فروع ماخوذ ہیں اور اسی سے اولہ شریعہ کو قوت استدلال حاصل ہوتی ہے، اس اعتبار سے قرآن پاک شریعت کا کلیہ اور اس کے احکام کا جامع ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے :-

”جس نے قرآن کو جمع کر لیا اس نے بہت بڑا بار اٹھایا، یوں سمجھئے کہ ایسا شخص نبوت کو اپنے دونوں پہلوؤں میں لئے ہوئے ہے۔ مگر اس کی طرف وحی نہیں آتی۔“

— ابن حزمؒ کا ہری فرماتے ہیں :-

■ البواب فقہ میں سے کوئی باب بھی ایسا نہیں جس کی اصل کتاب اللہ سے ملتی ہو اور سنت اس کا اعلان نہ کرتی ہو۔

خود قرآن کریم میں ہے :-

مَا خَرَّجْنَاهُ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں :-

”جس نے قرآن پڑھا اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے۔“

پس جب قرآن حکیم شریعت کے لئے ضابطہ کلی کی حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ نص میں اور دیگر دلائل سے ثابت ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ شریعت کے اصول مجمل بیان کرے جو تفصیلی و توضیح کے محتاج ہوں لہذا بعض احکام و شرائع کے استنباط و استخراج کے لئے سنت سے استعانت کے بغیر چارہ نہیں رہا۔ جیسا کہ قرآن میں اشارہ ہے :-

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ :

آیات احکام کا استقرا اور تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام بیان کے محتاج نہیں ہیں جیسا کہ حدیث قدس کے متعلق فرمایا :-

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ يَأْتُوا بَارِعَتٍ شَهَادَةٍ فَأَجْلِدُوهُنَّ

ثُمَّ آتِيَنَّ جَدَّةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ •

یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں اور چار گواہ پیش نہ کر سکیں انہیں اتنی کوڑے مارو اور پھر ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ بلاشبہ یہ لوگ فاسق ہیں۔

اسی طرح وہ آیت ہے جس میں لعان اور اس کا طریقہ بتایا گیا ہے :-

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ اَزْوَاجَهُمْ ، وَكُنَّ يَكُنَّ لَهُمْ شَهَادَةً اِذَا اُنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ

اَحَدِهِمْ اَرْبَعَةٌ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ كُنَّ الصّٰدِقَاتِ ، وَالْخَامِسَةُ اَنْ لَّعْنَتَ اللّٰهُ

عَلَيْهِمْ اِنْ كَانَتْ مِنْ الْكَاذِبَاتِ ، وَهِيَ دَرَعٌ غَنَمًا الْعَذَابِ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعٌ

شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنْ الْكَاذِبَاتِ ، وَالْخَامِسَةُ اَنْ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ اِنْ كَانَتْ

مِنْ الصّٰدِقَاتِ •

یعنی وہ لوگ جو زنا کی تہمت لگائیں اپنی منکوحہ عورتوں پر اور ان کے پاس اپنے سوا چار گواہ

نہ ہوں تو ان کی شہادت یہ ہے کہ چار بازائے قسم کھا کر یہ کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار کہے

کہ مجھ پر خدا کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں اس کے بعد عورت سزا سے لیوں بچ سکتی ہے کہ وہ چار بار قسم

کھا کر کہے کہ بیشک یہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار کہے کہ مجھ پر خدا کا غضب ہو اگر یہ سچا ہو۔

تو اس آیت میں لعان اور اس کا طریقہ بیان فرمایا گیا ہے اور سنت نے وہ احکام بیان کر

دیئے ہیں جو مرتب ہوئے ہیں۔

مگر قرآن پاک میں احکام سے متعلق بعض آیات مجمل ہیں جو تفصیل کی محتاج ہیں اور بعض ہیں تو

خفا یا باجباتا ہے جو تفسیر و تاویل کی متقاضی ہیں اور بعض مطلق ہیں جو مقسبہ کی گئی ہیں۔

فقہاء اور محدثین کے مذہب میں فرق :- بلاشبہ علمائے اسلام فقہاء اور محدثین اس پر متفق ہیں کہ سنت قرآن کا بیان ہے مگر ان دونوں گروہوں میں قدیمے اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

فقہائے اہل الرائی قرآن کو اس کے معنی و مدلول کے لحاظ سے محتاج بیان نہیں مانتے۔ سنت کے کسی آیت سے متعلق جو کچھ ثابت ہوتا ہے اس کی حیثیت ایک زائد چیز کی ہے جو اسی صورت میں قابل تسلیم ہو سکتی ہے کہ لحاظ ثبوت اس کا ہم پلہ ہو۔

مگر فقہائے محدثین کا مسلک یہ ہے کہ احکام قرآنی کے متعلق جو کچھ بھی آثار و سنت سے ثابت ہو گا۔ عموماً قرآنی کے لئے اس کی حیثیت تخصیص کی ہوگی اور مطلق و خصوص کے لئے متعید اور مبہین ہوگا، لہذا انص خاص بھی حیاتیات بیان کی محتاج ہو سکتی ہے اور سنت میں جو کچھ اس کے متعلق وارد ہو گا وہ اس کا بیان بن جائے گا۔

پس فقہائے اہل الرائے کی جن کے سرگروہ امام ابو حنیفہ ہیں رائے یہ ہے کہ اگر کتاب بیان کی محتاج ہو تو سنت اس کی مبہین بن سکتی ہے مگر محدثین کی نسبت بہت کم ایسے بیان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اقسام بیان قرآن :- فقہائے حنفیہ کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیان سنت کی تین قسمیں ہیں :-

۱۔ بیان تفسیر :- یعنی سنت کا بیان آیت کے معنی کی تاکید کرے جیسا کہ ماہ رمضان کی تحدید کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے

صومہ المأویۃ واقطرو الرویۃ

یعنی چاند و یکھو کہ روزہ رکھو اور چاند و یکھو کہ افطار کرو

یہ حدیث مکتوبہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی :-

شَهِدْ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ

الْقُرْآنُ دُرَرًا ذُرًّا وَاللَّيَالِ مِنْهَا بَقِيَّاتٌ مِنَ الْأَشْهُارِ

وَالْأَكْثَرُ مِنْهَا شَهْرٌ شَهْرًا

الشَّهْرُ فَلْيَصْنَعُوا فِيهِ

ماہ رمضان جس میں قرآن نازل ہوا جو لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور واضح الدلالات ہے من جلد ان کتب کے جو ذریعہ ہدایت ہیں جو شخص یہ مہینہ پائے اسے چاہیے کہ روزہ رکھے و

۱۔ (۲) بیان تفسیر، یعنی کسی محل یا مشترک کی وضاحت کرنا

محل کی مثال یہ ہے کہ۔ زکوٰۃ، حج، وغیرہ کا حکم اجمالی طور پر سترہ آن نے دیا مثلاً نماز کہ اس کے ارکان و اوقات بیان نہیں کئے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے محل سے بیان کر دیا۔
فرمایا صلو کہما و ایتھونی اصلی، یعنی جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو، اسی طرح

تم بھی پڑھو

ایسا ہی زکوٰۃ کا مشاہدہ ہے جس کی تفصیل سنت نے بیان کی ہے۔ چنانچہ نقدین اسونا چاندی، کی زکوٰۃ سے متعلق آنحضرتؐ نے فرمایا۔

هَاتُوا زَيْلَعٍ عَشِيرَ أَهْلِ الْكُمِّ۔ یعنی نقدی میں سے چالیسواں حصہ ادا کر دو۔

اپنے دایلوں کو حکمنائے لکھ کر مویشی اور کھیتی کی زکوٰۃ کی وضاحت کی
اسی طرح حج جس کا ذکر سترہ آن نے مجملہ کیا ہے، لیکن سنت نبویہؐ سے مناسک حج کا بیان فرمایا ہے۔

اسی طرح آیت سرقہ مجمل ہے

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

یعنی: چوری کرنے والے مرد و عورت ان کے دونوں کے ہاتھ قطع کر دو، یہ بدلہ ہے ان کے کام کا خدا کی طرف سے بعد سزا کے۔

سنت نے مل سرقہ کا نصاب مقرر کیا کہ کم از کم اتنے مال کا سرقہ ہو تو قطع یہ واجب ہوتا ہے
پھر اس کی شروط بیان کیں اور فرمایا کہ ہفتہ فلاں جگہ سے کاٹا جائے۔

اسی طرح آیت ربا

وَلَعَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا۔ یعنی اللہ نے بیع حلال کی ہے اور سود حرام

کیا ہے

علمائے احناف کے نزدیک یہ محل ہے جس کی تفصیل سنت میں پائی جاتی ہے، سنت ہی نے ربا کے حدود مقرر کئے اور سودی اموال کی تعیین جن مشترک لفظ کی سنت نے وضاحت کی ہے، ان میں سے ایک یہ آیت ہے۔

لہٰذا مشترک وہ لفظ ہوتا ہے جو اصل وضع کے اعتبار سے دو یا دو سے زائد معنی پر دلالت کرے (باقی آئے صفحہ پر)

وَالْمُطَافَاتُ يَتَرْنَ بِالنَّفْسِ هَيَّ
ثَلَاثَةٌ تَدْرُجُ
یعنی طلاق دی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو روکے
رکھیں تین حیض تک۔

اس آیت میں لفظ تَدْرُجُ اعضاء سے ہے اور لغت میں طہر اور حیض دونوں معنی کے لئے وضع
کیا گیا ہے تو آیت کریمہ میں قد و سوبہ معنی طہر بھی ہو سکتا تھا اور بمعنی حیض بھی مگر سنت مانورہ سے
ثابت ہے کہ مراد حیض ہے، آپ نے فرمایا :-

طَلَّاتُ الْأَمْتَةِ ثَلَاثٌ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ

یعنی لونڈی کے لئے دو طلاق ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔

پس معلوم ہوا کہ قروع سے حیض مراد ہے اظہار نہیں ورنہ آپ عِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ کی بجائے
طَهْرَانِ فرماتے۔

اس قسم کا بیان ہیکل سے متصل بھی ہو سکتا ہے اور مفصل بھی، اور زمانہ کے اعتبار سے
مقدار تک بھی ہو سکتا ہے۔ اور آخری بھی۔ مگر ضرورت سے زیادہ تاخیر جائز نہیں کیونکہ اس سے
تکلیف ماکایطاف لازم آتی ہے اور خفا کے سبب اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس پر عمل کا
مطالبہ ایک محال چیز کا مطالبہ ہو گا جو جمہور اہل اصول کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ البتہ علمائے
اجتہاد کے ہاں عموم کی تخصیص میں تراخی جائز نہیں ہے کیونکہ عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ
عام کے بعض افراد مراد ہیں اور وہ لفظ کو عموم سے مخصوص کی طرف نقل کرتا ہے اور تخصیص چونکہ اس
پر قرینہ کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کا متصل ہونا ضروری ہے

نیز اجناف کے نزدیک ایجاب حکم میں عموم اور خصوص یکساں درجہ پر ہوتے ہیں، لہذا تاخیر کی
صورت میں اس پر عمل واجب ہو جائے گا اور تاخیر خصوص کی صورت میں عام کے جس جز پر عمل ہو چکا ہے
اس کا ابطال لازم آئے گا پس یہ نسخہ تخصیص نہیں، تبدیل ہے تفسیر نہیں۔

اجتہاد میں سے علمائے اصول نے بیان مجمل و مشترک اور تخصیص عام میں فرق کیا ہے کہ اول کی
حیثیت تو محض بیان و تفسیر کی ہے کیونکہ خفا و احتمال کا سبب بیان کے بغیر وہ لفظ مجمل و مشترک موجب

(بجانب حاشیہ ص ۲۲۱) جیسے لفظ غیث کہ یہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے آنکھ، چشمہ، جاری
اور ذات شے کے لئے بولا جاتا ہے اور لفظ تَدْرُجُ کہ حیض اور طہرہ دونوں پر بولا جاتا
ہے۔

عمل ہی نہیں ہوتا لیکن دلیل مخصص کی حیثیت بیان محض کی نہیں ہوتی کیونکہ عام کی حالت میں نہ کسی قسم کا احتمال ہوتا ہے اور نہ اس کے معنی و شمول میں خفا پایا جاتا ہے لہذا اس کا مخصص ایک طرح سے معارض کی حیثیت رکھتا ہے اور من وجہ بیان نہیں بنتا ہے لہذا جانب بیان کو جانب معارضہ پر ترجیح دینے کے لئے ضروری ہے کہ وہ متصل اور غیر متراخی ہو چنانچہ شمس الائمہ اس کے متعلق فرماتے ہیں وہ "بیان مجمل تو بیان محض ہوتا ہے کیونکہ کسی لفظ کا بیان لانے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ لفظ محتمل ہو اور بذات خود موجب عمل نہ بن سکتا ہو اور اس لفظ سے جو معنی مقصود ہوں بیان میں ان کی تفسیر یا اعلام بننے کا احتمال ہو اور یہ شرط بیان مجمل ہی میں پائی جاتی ہے اور وہ چونکہ من کل الوجوہ بیان ہوتا ہے اور کسی لحاظ سے بھی معارض نہیں ہو سکتا لہذا اس کا مفعول لانا بھی جائز ہے مگر دلیل خصوص ہر جہت سے بیان نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے کہ بیغہ عموم میں خصوص کا احتمال پایا جاتا ہے، وہ بیان بنتی ہے اور اس حیثیت سے کہ عام بذات خود اپنے متبادلات میں موجب عمل نہ ہے دلیل معارض بن جاتی ہے اور ہنزلہ شرط اور استثناء کے ہوتی ہے، لہذا اسے بیان بنا کر موصول و تاروتیا بھی جائز ہے اور مفعیل کی صورت میں حکم اولیٰ کی ناسخ اور معارض تدار پلے کی چلے

— (۱۳) اب بیان تبدیل :- اسے نسخ بھی کہتے ہیں، علمائے حنفیہ کے نزدیک قرآن کا نسخ مستند ہے جائز ہے اور سنت سے بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ متواترہ یا مشہورہ ہو۔
آئندہ صفحات میں ہم نسخ کے احکام و شروط پر بحث کریں گے اس لئے یہاں اسی اشارے پر اکتفا کرتے ہیں۔

حنفی مذہب کے علماء اصول کے یہ ضوابط جنہیں وہ ان مختلف فروع فقہیہ سے مستنبط کرتے ہیں جن کے بارے میں مذہب حنفی کے اولین ائمہ یعنی امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ نے قرآن کریم کے بیان میں سنت پر اعتماد کیا ہے۔ سنت پر یہ اعتماد علماء کے نزدیک متفق علیہ اہل ہے پس امام ابو حنیفہ جیسا کہ تشریح الاستنباط فقہیہ جس سے بکثرت فروع و مسائل مروی ہیں اس سے گریز نہیں کر سکتا کیونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ جو شخص مستند آن سے احکام کا استخراج کرے گا جب تک قرآن اپنے جملہ احکام میں کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے، ضروری ہے کہ وہ سنت پر اعتماد کرے، چنانچہ علامہ شاطبی "الموفقات" میں

فرماتے ہیں :-

■ استنباط احکام میں صرف قرآن پر ہی اکتفا نہیں کرنا چاہیئے بلکہ سنت جو اس کی شرح اور بیان ہے، اسے بھی مد نظر رکھنا چاہیئے کیونکہ قرآن میں صرف امور کلیہ پائے جاتے ہیں مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ حج وغیرہ کہ قرآن میں ان چیزوں کا اجمالی تذکرہ پایا جاتا ہے، لہذا ان امور کی تفصیل جاننے کے لئے سنت سے بے نیازی ممکن نہیں ہے۔

اگر کوئی مقدمہ آپ پر دائر ہو اور آپ مجھ سے یہ چاہیں کہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کروں اور وہی دیں کہ ایسا اگر نہ کر دے تو تجھے دریا میں غرق کر دوں گا تو یاور کہیں کہ میں دریا میں ڈوب جانے کو پسند کروں گا لیکن خلاف انصاف فیصلہ کروں، مجھ سے یہ نہیں ہو سکتا، ایک اور موقع پر منصور سے ہی آپ نے یہ بھی فرمایا تھا۔
(ص ۲۱۵ مرفق جلد ۲)

قاضی اسی شخص کو ہونا چاہیئے جو آپ کے خلاف بھی فیصلہ کرنے کی ہمت رکھتا ہو آپ کے بال بچوں کے خلاف بھی آپ کے سپہ سالاروں اور فوجی افسروں کے خلاف بھی،
(ص ۲۱۵ مرفق ج ۱)

تیسری

سنت نبی کریم

کیا امام صاحب قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے تھے؟

اجتہاد و استنباط کی اصل ثانی

یہ وہ دوسری اصل ہے جس پر امام ابو حنیفہ جرنے اپنے اجتہاد و استنباط کی بنیاد رکھی۔ کتاب اللہ کے بعد دوسرا مرتبہ سنت کا ہے۔ کیونکہ قرآن کریم شریعت اسلامیہ کا مود اور اس کا اصل سرچشمہ ہے، اور قرآن ہی سے یہ ثابت ہے کہ سنت بھی شریعت کا منبع اور مصدر ہے لہذا سنت کا اعتبار قرآن کے بعد ہوگا۔ سنت چونکہ قرآن پاک کے کلیات کی مفسر اور مبین ہے اس لحاظ سے بھی وہ قرآن سے متاخر اور اس کی قدام ہوگی اسے قرآن سے وہی نسبت ہوگی جو تابع کو مقبور سے ہوتی ہے۔

بہت سے آثار سے ثابت ہوتا ہے کہ استدلال میں سنت کا درجہ کتاب اللہ کے بعد ہے، مثلاً حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے انہیں یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجتے وقت دریافت فرمایا وہاں تم مختلف امور کا کس طرح فیصلہ کرو گے۔

”حضرت معاذؓ نے عرض کیا کتاب اللہ سے!“

آپ نے دریافت فرمایا۔

”اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملے تو؟“

حضرت معاذؓ نے جواب میں کہا۔

”پھر میں سنت رسول اللہؐ کی روشنی میں کروں گا۔“

آپ نے پھر دریافت فرمایا۔

اور اگر سنت میں بھی وہ حکم نہ ملا تب ؟

حضرت معاویہؓ نے عرض کیا :-

”تب میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔“

اسی طرح حضرت عمرؓ نے قاضی شریحؒ کو فرماں بھیجا،

”اگر تمہارے پاس کوئی فیصلہ لایا جائے تو پہلے کتاب اللہ سے فیصلہ کرو۔ اگر کتاب اللہ

میں وہ حکم نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ سے فیصلہ کرو۔“

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے :-

”تم میں سے جسے قاضی بنایا جائے اسے چاہئے کہ پہلے کتاب اللہ سے فیصلہ کرے اگر

وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ملے تب سنت کی طرف رجوع کرنا چاہئے!“

اسی طرح کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباس سے بھی مروی ہے،

غرض یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو امام ابوحنیفہؒ سے ثابت اور ماثر ہے اور انہوں نے خود اس کی

تصریح کی ہے جیسا کہ اصول استنباط پر بحث کی ابتدا میں ہم اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔

پس جو چیز قرآن سے ثابت ہو، احناف اسے قطعی اور جو سنت سے ثابت ہو اسے ظنی کہتے ہیں وہ احکام

قرآنی کو فرض اور اوامر سنت کو واجب قرار دیتے ہیں۔ یہی حال منہیات کا ہے جو چیز قرآن کی رو سے منہی عنہ

یعنی ممنوع ہو اسے حرام اور جو سنت ظنی سے ثابت ہو اسے مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔

یہ سب تفریق صرف اس بنا پر ہے کہ ثبوت اور استدلال کے لحاظ سے سنت کا درجہ قرآن سے

متاخر ہے لہذا ثبوت کے اعتبار سے اس کی جہت اور ہے اور استدلال احکام کے لحاظ سے جدا فقہاء

کے درمیان یہ بحث بڑی معرکہ خیز رہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اجتہاد و استنباط میں کس حد تک سنت

پر اعتماد کرتے تھے، بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ وہ قیاس کو بھی سنت پر مقدم رکھتے تھے۔

لیکن یہ امر ذرا بحث طلب ہے، امام ابوحنیفہؒ سے جو فروع و آثار مروی ہیں ان کا تتبع کر کے

یہ دیکھنا چاہئے کہ روایت کے مقابلہ میں ان کے فقہی آراء کس قسم کے ہیں؟ کیا امام صاحب نے ان میں

روایات کی مخالفت کی ہے یا موافقت؟ پھر اگر مخالفت کی ہے تو کیا ان روایات کی مخالفت براہ نادرانی

ہے یا فقہاً و علماً اور پھر اگر بعد از علم ان روایات کی مخالفت کی ہے تو کیا ان کے پاس کتاب و سنت

سے کوئی دوسری دلیل موجود ہے یا نہیں ہے؟ بلاشبہ یہ کھٹن کا مہ ہے، لیکن اگر انصاف سے کام لے کر

تحقیق کی جائے تو امام صاحب کے فہم فقہی کا بیان کامل، اور وہ غیرات جنہوں نے ان کی فقہ کو

مرتبہ خاص پر فائز کر دیا ہے، ارشادات کے موثرات و محرکات جو ملاحی اور نکتہ چینیوں کے مابین
مابین نزاع و کشمکش رہے ہیں وضاحت کے ساتھ سامنے آجائیں گے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ بتائیں کہ علمائے اصول نے اس امام جلیل کے اصول استخراج کیوں کیے ہیں
کیا اسے قائم کی ہے اور یہ معلوم کریں کہ فروعی مسائل کے استنباط میں انھوں نے سنت پر کس درجہ اعتماد کیا
ہے، ہم اس اتہام کی پرزور تردید کرنا چاہتے ہیں جو ان پر یہ کہہ کر لگایا گیا ہے کہ وہ حدیث پر قیاس
کو مقدم رکھتے ہیں، اور بعض علماء کی نظر میں جو جو احادیث صحیح تھیں انہیں قبول کرنے سے انکار کر دیا کرتے
تھے۔

اپنے عمل کے بارے میں خود امام صاحب کی تصریح تھی۔ بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ پر ان کی زندگی ہی
میں سنت کی مخالفت کا الزام عائد کیا جا چکا تھا۔ اور وفات کے بعد تو مخالفین نے اس الزام کو خوب خوب اچھالا، حالانکہ امام صاحب خود ہی اس
الزام کی تردید اور اس سے اپنی برأت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کرتے تھے۔
”بمذا وہ لوگ و روع کو اور افترا پرواز ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم سنت پر قیاس کو
مقدم سمجھتے ہیں۔ بھلا نص کے بعد قیاس کی گنجائش بھی کیا رہ جاتی ہے۔“
اس طرح امام صاحب نے ہر واقعہ کا اظہار فرما دیا ہے، یعنی ارشاد ہے کہ نص نہ ملنے کی
صورت میں مجبوراً قیاس کرنا پڑتا ہے، ورنہ نص کی موجودگی میں اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔
بلکہ وہ یہاں تک تصریح فرماتے ہیں کہ سخت ضرورت کے وقت ہی وہ قیاس سے کام لیتے تھے۔
چنانچہ فرماتے ہیں:-

”ہم کبھی قیاس سے کام نہیں لیتے بجز اس صورت کے کہ ضرورت شدید ملاحق ہو،
پہلے ہم مسئلہ زیر غور میں کتاب و سنت اور فقہاء صحابہ سے دلیل تلاش کرتے ہیں، اگر نہ
ملے تو وقت مسکوت عندہ کو منظور ہو پر قیاس کرتے ہیں۔“

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:-
”سب سے پہلے ہم کتاب اللہ سے دلیل لیتے ہیں، پھر اس کے بعد سنت سے پھر فقہاء

شمس المیزان لاشعرا فی ص ۱۵

شمس المیزان لاشعرا فی ص ۱۵

صحابہ سے اگر صحابہ کرام کسی امر پر متفق ہوں تو ہم اس پر عمل کریں گے مگر جب وہ کسی معاملہ میں مختلف ہوں تو دونوں مسئلوں کے درمیان کسی جامع علت کی بنا پر قیاس کریں گے کہ حکم واضح ہو جائے یا نہ۔

امام صاحب سے یہ بھی مروی ہے :-

”ہم پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں پھر رسول اللہ کی سنت پر پھر اس کے بعد ان احادیث پر جو حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ سے مروی ہیں۔“

”جو حکم آنحضرت (فداہ ابی دہی) سے ثابت ہو وہ سرائیکوں پر اور کسی صورت میں بھی ہم سے اس کے خلاف سرزد نہیں ہو سکتا، اور رہے صحابہ کرام کے اقوال و قضایا تو ہمیں سے ہم بہتر کا انتخاب کریں گے، اب رہے تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و فتاویٰ تو وہ بھی آدمی سکتے، ہم بھی آدمی ہیں، اے!“

لیکن روایت میں ہے کہ ابو جعفر المنصور نے امام صاحب کو لکھا :-
”مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ حدیث پر قیاس کو مقدم رکھتے ہیں۔“
امام صاحب نے جوابی مکتوب میں تحریر فرمایا :-

”بات وہ نہیں ہے جو امیر المؤمنین کو پہنچی ہے ہم سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں، پھر اس حضرت کی سنت پر، اس کے بعد ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ رضی اللہ عنہم، جمعین کے منسلکوں کو سامنے رکھتے ہیں، پھر باقی صحابہ کرام کے قضایا کو، اگر وہ کسی معاملہ میں مختلف ہوں تو پھر بے شک میں قیاس سے کام لیتا ہوں، اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے درمیان کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے۔“

مندیجہ بالا نصوص صریحہ جو امام صاحب سے مروی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اپنے مسدود لوگوں کی افراط و تفریط کا علم ہو چکا تھا، جن کی انہوں نے تدریجی طور پر ان باتوں سے قطعی انکار

کیا جو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کی جا رہی تھیں، چنانچہ خلیفہ کی طرف اپنے مکتوب میں مزید وضاحت کی۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو خلیفہ رد کا یہ مسلک ہرگز نہیں تھا کہ قیاس ظنی کو حدیث پر مقدم رکھا جائے، بلکہ ہم نہایت وثوق کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امت مسلمہ میں کوئی فقہ بھی قیاس ظنی کو صحیح حدیث پر مقدم نہیں رکھتا، ہاں روایت یا راوی کے کلام کو اس صورت میں ٹھکرایا جاسکتا ہے جب وہ اصول دین میں سے کسی اصل کے خلاف ہو یا قرآن کریم سے متناقض ہو مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ قیاس کو حدیث پر ترجیح حاصل ہے یا حدیث کو چھوڑ کر قیاس کو ماخذ مانا گیا ہے بلکہ اس روایت کو اس بنا پر غیر مصدق قرار دیا جا رہا ہے کہ وہ دین کی قطعی اصل کے خلاف ہے اور استنباط کے وقت اصل قطعی کے مقابلہ میں اصل ظنی نہیں ٹھہر سکتا بلکہ ایسی صورت میں اصل قطعی دلیل بنایا جاتا ہے اور ظن کی عدم صحت کا حکم لگایا جاتا ہے، اخبار آحاد پر گفتگو کے وقت اس موضوع پر ہم مزید روشنی ڈالیں گے۔

احادیث نبویؐ

حدیثوں کی تقسیم اور ان کا بیان

اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام صاحب کیسی حدیث قبول کرتے تھے اور کیسی رد کر دیا کرتے تھے۔

احادیث کے اقسام :-

تھے :-

محدثین اور علمائے اصول نے عددِ رواۃ کے اعتبار سے حدیث کو تین قسموں پر منقسم کیا ہے اور وہ تین

حدیث کے اقسام یہ گانے

اقسام یہ ہیں :-

۱ :- احادیث متواترہ

۲ :- احادیث مشہورہ

۳ :- احادیث احادیث اخبار خاصہ جیسا کہ دو عمری حدیثی ہجری میں اخبار احاد کو اس نام سے یاد کیا جانے لگا !

علامہ فخر الاسلام ابنِ ہدی حدیث متواترہ کی تفسیر کرتے ہوئے

احادیث متواترہ

فرماتے ہیں :-

حدیث متواترہ وہ ہے جو اتنے آدمیوں سے مروی ہو جن کا شمار ناممکن ہو۔ اور ان کی کثرت تعداد نیز عدالت اور تباہی امکان کی بنا پر اس بات کا بہم بھی

نہ ہو سکتا ہو کہ اتنے زیادہ اور اچھے لوگ اس قدر دور دراز رہتے ہوئے تھوٹ
 بولنے پر اتفاق کر سکتے ہیں یہ صورت تمام سند میں از اول تا آخر موجود ہو، جیسے
 قرآن پاک کی نقل و کتابت، پانچ وقت کی نماز۔ نماز کی تعداد و رکعات اور مقام و ترتیب
 اور اس قسم کی دوسری چیزیں جو تواتر سے ثابت ہیں۔

معنوی طور پر تو احادیث متواترہ موجود ہیں اور ان کے تواتر پر سب کا اتفاق ہے لیکن ایسی احادیث
 جن کے الفاظ بھی متواتر ہوں اول تو بہت کم ہیں اور پھر ان کے تواتر پر اتفاق بھی نہیں ہے مثلاً حدیث:
 مَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مُتَعَمِّدًا أَفْلَيْتَنَ : یعنی جو شخص عمداً میری جانب غلط بات منسوب
 فقعد لا من النار : کرتا ہے اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

اس حدیث کے بارے میں ادعا کیا گیا ہے کہ یہ حدیث متواترہ باللفظ ہے اور وہ احادیث میں
 کے متواتر بالمعنی ہونے پر سب متفق ہیں ان میں ایک حدیث یہ بھی ہے :-

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا
 لِغُلَامٍ آخَرٍ مَا قَوَّىٰ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ
 إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهُجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَ
 رَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا
 يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ أَوْ بَنِيٍّ فَهِجْرَتُهُ
 لِمَا هَاجَرَ إِلَيْهِ :
 یعنی اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر شخص
 کو نیت ہی کے اعتبار سے شمار ملے گا، پس
 جس نے خدا اور رسول کی خوشنودی حاصل کرنے
 کے لئے ہجرت کی تو اس کو وہ حاصل ہوگی اور
 جس نے اس لئے ہجرت کی کہ دنیا حاصل کرے
 یا کسی عورت سے شادی کرے تو اس کی ہجرت
 اسی مقصد کے تحت شمار کی جائے گی :-

متواتر حدیث کا حکم

حدیث متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے چنانچہ علما کی
 اکثریت کا قول ہے :-

ملاحظہ فرما اصول فقہ الاسلام بر حاشیہ کشف الاسرار ج ۱

فقہ الاسلام نے متواتر کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ ذکر فرمائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عدالت
 اور اختلاف مقامات شرط ہے مگر بعض کے نزدیک عدالت شرط نہیں ہے جمہور کے نزدیک ہر ماکن شرط نہیں ہے
 بلکہ اگر اس کے راوی ایک ہی علامہ کے رہنے والے ہوں۔ تب بھی وہ حدیث متواتر ہی سمجھی
 جائے گی :-

حدیث متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہے جیسا مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔
ایک دوسرے گروہ کا یہ قول ہے کہ احادیث متواترہ سے صرف طمانیت حاصل ہوتی ہے یقین
نہیں، اور ان کے نزدیک طمانیت کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں دہم یا شک کے خلیان کا احتمال باقی
رہتا ہے، وہ اپنی رائے کے اثبات میں یہ کہتے ہیں کہ قوا تر اعداد کے مجموعہ سے حاصل ہوتا ہے اور
جب حالت افراد میں ہر ایک خبر میں کذب کا احتمال پایا جاتا ہے تو ایک متصل کا دوسرے متصل سے انقطاع
قاطع احتمال نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ مان لیا جائے کہ حالت اجتماع میں احتمال منقطع اور کذب مستحيل
ہو جاتا ہے۔ تو ممکن کا ممتنع ہونا لازم آئے گا اور کسی جائز کا مستحيل اور ممتنع ہونا باطل ہے۔
تو جو چیز باطل کی طرف لے جانی والی ہو وہ خود باطل ہوتی ہے، لہذا احتمال کذب کا انقطاع بھی باطل
ٹھہرے گا۔

پھر اس تفکیک منطقی کی تائید واقعات سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ہم بعض گروہوں کو دیکھتے ہیں کہ
وہ اخبار غیر ملوکہ پر متفق ہیں، وہ خبریں ان کے نزدیک متواتر ہیں اور خلف نے سلف سے حاصل
ہیں۔ حالانکہ ان کے بطلان اور کذب پر دلائل موجود ہیں۔ لیکن جمہور کا مساک ہی ہے کہ خبر متواترہ
کی طرح علم یقینی کا خاتمہ دیتی ہے، دلیل یہ ہے کہ لوگ روئے طبع اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ وہ اپنے اپنے
داد کو خبر متواتر ہی سے پہچانتے ہیں جس طرح اپنی اولاد کو مشاہدہ سے۔ یہ علم بھی قوا تر ہی پر مبنی ہے
کبھی وہ ننھے بچے تھے پھر بڑے ہو کر جوان ہوئے جیسے یہی بات وہ اپنی اولاد میں دیکھتے ہیں اس
طرح جہت کعبہ کی معرفت بھی خبر متواتر پر مبنی ہے جیسا کہ اپنے مکانات کا رخ مشاہدہ سے جانتے
ہیں۔

منطقی اعتبار سے بھی ہمیشہ سے یہ بات مانی جاتی رہی ہے اس لئے کہ لوگ طبائع مشاہدہ
کے اعتبار سے مختلف ہیں، ایک کی طبیعت دوسرے سے نہیں ملتی۔ اس اختلاف و تباین کے
باوجود اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جاتے ہیں تو ان کا یہ اتفاق یا تو سماع پر مبنی ہوگا، اور یا محضر
اختراع پر، لیکن محض اختراع پر اتنے آدمیوں کا اتفاق باطل ہے۔ اس لئے کہ ان کی کثرت
اور ان کا حدیث شمار سے خارج ہوتا اس بات کو محال بنا دیتا ہے کہ وہ از خود کسی اختراعی چیز پر اتفاق
کر لیں۔ اب یہی صورت رہ جاتی ہے کہ یہ اتفاق سماع پر مبنی ہو۔ اس
طرح خبر متواتر سے علم قطعی ثابت ہو جاتا ہے۔

امام صاحب کے نزدیک خبر متواتر حجت ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احادیث متواتر

ہوتی ہیں اور کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انہیں کسی حدیث کے متواتر ہونے کا علم ہو پھر اس علم کے وجود انہوں نے اس حدیث کا انکار کر دیا ہو۔ اور یہ ممکن بھی کیسے ہو سکتا ہے؟ احادیث مشہورہ وہ احادیث ہیں جن کے پہلے اور دوسرے طبقہ میں احادیث کی روایت جاری ہو۔ اس کا بعدہ منتشر ہوئی ہو اور اسے اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو کہ اتنے کثیر تعداد آدمیوں کا جھوٹ پر متفق ہو جانا ناممکن نہ ہو۔

چنانچہ صاحب کشف الاسرار فرماتے ہیں :-

دوسری صدی یا تیسری صدی میں اگر وہ حدیث مشہور ہو چکی ہو تو اس کی یہ شہرت معتبر سمجھی جائے گی۔ لیکن تیسری صدی کے بعد جو حدیث مشہور ہوئی ہو وہ غیر معتبر ہے اور اس پر کسی حدیث کو مشہور نہیں قرار دیا جائے گا کیونکہ بعد کی صدیوں میں تو آثار کو بھی شہرت حاصل ہو گئی تھی۔ ایسی احادیث کو نہ تو مشہور کیا جائے گا اور نہ ان سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی!

یہ حاشیہ گذشتہ بعض علما یہ بھی کہتے ہیں کہ تواتر علم یقینی کا قائل نہ دیتا ہے مگر مشاہدہ کی طرح یہی اور ضرور ہمدی نہیں ہوتا بلکہ استدلالی ہوتا ہے۔ جیسے واحدیت باری تعالیٰ کہ اس کا علم استدلال سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ مشاہدہ اور معائنہ سے۔

دلیل یہ ہے کہ خبر متواتر کے مفید یقینی کی بنیاد چند چیزوں کے جان لینے پر ہوئی ہے مثلاً (۱) یہ معلوم ہو کہ خبر منہ محسوسات سے ہے۔

(۲) خبر دینے والے ایسے لوگ ہیں جنہیں جو شے پر ایک گورنہ کے لئے کوئی چیز آمادہ نہیں کرتی۔

(۳) اور یہ بھی معلوم ہو کہ ایسی خبر کبھی جھوٹی نہیں ہو سکتی لہذا اس خبر کا سچا ہونا ضروری ہے۔

پھر اگر متواتر سے بھی مشاہدہ کی طرح علم یقینی حاصل ہوتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا جیسا کہ کل کے جز سے بڑا ہے اور موجود کے معدوم نہ ہونے میں اختلاف نہیں ہے مگر یہ سب اس میں اختلاف پایا جاتا ہے تو معلوم ہوتا کہ یہ نظریہ سب سے غلط ہے۔ جیسا کہ معجزات کی معرفت سے نبوت کے صدق کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔

(۴) انہیں کشف الاسرار

حدیث مشہورہ کا حکم
حدیث مشہورہ یا مستفیض کی جو تعریف ہم نے بیان کی ہے، اسے
علمائے حدیث اور علمائے اصول دونوں تسلیم کرتے ہیں مگر
اس کے حکم کے بارے میں مختلف رائے ہیں ۱۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ حدیث مشہورہ از قبیل احادیث ہے وہ علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے اور صرف عمل کے
لئے اس پر اتنا کیا جائے گا مگر حنفی مذہب کے بعض علمائے تخریج نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ حدیث مشہورہ
حدیث متواترہ کی طرح ہے۔ ان دونوں کے مابین فرق صرف یہ ہے کہ مشہورہ سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے
اور یہ مشاہدہ کی طرح علم ضروری کا فائدہ نہیں دیتی۔

حنفی علمائے تخریج سے ایک دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ وہ طمانیت کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ علم
یقینی کا۔ ان کے نزدیک وہ متواترہ سے کم اور خبر واحد سے اوپر درجہ کی سمجھی جائے گی۔ وہ اسے
درمیانی درجہ اس لئے دیتے ہیں کہ اس سے احکام قرآنی پر اضافہ ہونے کے جواز کا پہلو نکال
کئے ۲۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ثابت ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے مذہب پر تخریج
کرنے والے علما اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ خبر مشہورہ سے احکام قرآنی پر اضافہ جائز ہے کیونکہ بخلاف
مرتبہ کے احادیث احاد مطلقہ سے قوی ہوتی ہے۔

لیکن اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا وہ علم یقینی کا فائدہ دیتے ہیں
حدیث متواترہ کے درجہ پر ہوتی ہے یا اس سے کم مرتبہ ہے ۳۔

احادیث مشہورہ سے جو زائد احکام ثابت ہوتے ہیں ان کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں ۴۔
۱۔ آنحضرتؐ نے فرمایا :-

النِّسَبُ بِالنِّسَبِ جِلْدٌ مَائِيَّةٌ، وَرَجْمٌ بِالنِّسَبِ جِلْدٌ مَائِيَّةٌ
یعنی شادی شدہ مرد اگر شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرے تو اسے پہلے ایک سو تیس
مارے جائیں اور پھر سنگسار کیا جائے۔

حدیث مشہورہ سے ثابت ہے

۲۔ آن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رَجَمَ مَا عَنِ الْمَازِنِ

یعنی آنحضرتؐ نے ماعز مارتی کو سنگسار کیا۔

۳۔ برسی اسی طرح موزوں پر مسح کرنا بھی حدیث مشہورہ سے ثابت ہے ۵۔

اِنَّهُ عَلَى اللّٰهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَّحٌ عَلَى الْحَقَّائِنِ
یعنی آنحضرتؐ نے روزوں پر مسح کیا ۔

۔۔۔ (۴) کفارہ یمن کے روزوں میں تنابیع کی شرط بھی ابن مسعودؓ کی مشہور روایت سے ہی ثابت

ہے ۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حنفی مذہب میں اس قسم کے فردعی مسائل ہی نے اصحاب تخریج کو اس فیصلہ تک پہنچایا کہ امام صاحب مشہور حدیث کو یقیناً بالیقین کے قریب کا درجہ قرار دیتے ہیں، حتیٰ کہ وہ اس سے قرآن کے عام کو خاص کرنا اور احکام قرآنی پر اضافہ بھی جائز سمجھتے ہیں ۔۔۔ مشہور حدیث کے بارے میں اصحاب تخریج کا یہ اختلاف کہ وہ یقیناً کا فائدہ دیتے ہیں متواتر حدیث کی طرح ہوتی ہے یا اس سے کم درجہ پر، ان فروع کے احکام پر اثر انداز نہیں ہوتا جو امام سے مروی ہیں ۔

اخبار آحاد کی تعریف اور اس کا حکم :- :- حدیث آحاد یا امام شافعیؒ اور ان کے معاصرین کے الفاظ

میں حدیث خاصہ وہ حدیث ہے جیسے ایک یا ایک سے زیادہ راوی روایت کرتے ہوں مگر وہ درجہ شہرت پر نہ پہنچ سکی ہو ۔

آنحضرتؐ کی جانب احادیث آحاد کی نسبت ظن راجح کی بنا پر ہوتی ہے نہ کہ علم یقینی کی بنا پر اسی سبب سے علما اس کے بارے میں کہتے ہیں :-

اِنَّهُ اِتِّصَالٌ بِنَبِّهِ شَبْهَةٌ

یعنی آیا یہ حدیث متصل ہوتی ہے وہ بہ مشتبہہ ہے :-

علامہ بزرگوار فرماتے ہیں :-

صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے اس کے اتصال میں شبہ پایا جاتا ہے ۔۔۔ صوری لحاظ سے اس لئے کہ آنحضرتؐ کے ساتھ اس کا اتصال قطعی نہیں ہوتا اور معنوی اعتبار سے یہ کہ امت مسلمہ سے اسے وسیع عام کی حد حاصل نہیں ہوتی نیز شبہ بہ رجوع کی زیادتی سے خبر واحد ہونے سے خارج نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ شہرت یافتہ نہ ہو نہ پہنچ جائے ۔

احادیثِ آحاد کے حجت ہونے سے انکار :- عصر اجتہاد میں بعض لوگوں نے
 سے انکار کیا ہے کیونکہ یہ وہ دور تھا جب آنحضرتؐ کی طرف کذب کی نسبت عام ہو چکی
 تھی اور صحیح اور غیر صحیح احادیث کے مابین اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔

اس اختلاط اور اس تشبیہ کی بنا پر بصرہ میں امام شافعیؒ نے ان لوگوں کے
 ساتھ مناقشہ کا ذکر کیا ہے جو خبر واحد کے حجت ہونے سے انکار کرتے تھے ، ،
 بصرہ جو مدت سے اعتزال کا مرکز بن چکا تھا اور وہاں مختلف فرقے اور طبقے
 موجود تھے۔ بلاشبہ اس مسلک کے لوگ امام شافعیؒ سے قبل امام ابو حنیفہؒ کے دور میں
 موجود تھے۔ کیونکہ آراء میں اضطراب ، آنحضرتؐ پر کثرت سے کذب بیانی اور صحیح اور
 غیر صحیح احادیث میں عدم تمیز تو امام ابو حنیفہؒ کے دور میں زیادہ شدت اور

ان امام شافعیؒ نے - جماع العلم میں ذکر کیا ہے کہ اس سبب پر جو لوگ مائل جدل رہتے
 تھے وہ بصرہ میں تھے۔ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ علمائے کرام جہاں کے ہاں سے ہیں جو دوسری صدی
 ہجری اور چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں شیوخِ اعتزال میں سے تھے یہ بات منسوب کی ہے کہ
 کہ وہ ان رشتے عقل ، خبر واحد سے احتجاج درست نہیں سمجھتے تھے۔

ان کے ذہن خیال کی بنیاد یہ تھی کہ واضح شریعت یعنی اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس بات
 پر قادر تھا کہ لوگوں تک اپنی شریعت غیر مشتبہ اور غیر مشکوک طور پر پہنچا دے ،
 پس مقتضائے تبلیغ یہ تھا کہ اثبات طریقِ آحاد پر مبنی تھا۔

بعض شیعہ بھی احادیثِ آحاد کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل
 سماعی ہے ، عقلی نہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول :-

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

”یعنی جس بات کا تمہیں علم نہ ہو، اس کے پیچھے مت پڑو“

اور قوت کے ساتھ تھی، کیونکہ اس دور میں اصول و ضوابط مکمل طور پر وضع نہیں ہوئے تھے، اور نہ احادیث صحیحہ کے مجموعے تیار ہوئے تھے۔ اس زمانے میں اہل ایہوا کے مختلف گروہ اور فرقے ظہور پذیر ہو چکے تھے اور یہ سب گروہ اپنے اپنے مسلک پر نازاں تھے مگر جہودائیت فقہا اور محدثین پر اعتماد کرتے تھے اور انہیں کے آستانے پر نجات و اطمینان پاتے تھے۔ محدثین اور فقہا بھی اس گٹھا ٹوپ تادیبی میں حق کی جستجو کرتے رہتے تھے

خبر آحاد کی حیثیت :- یہی وجہ ہے کہ جہود فقہا کی دلائل یہ ہے کہ ثقہ عادل سے حدیث آحاد کو مقبول کیا جائے اس سے عمل پر توجہ دینی جاسکتی ہے لیکن عقیدہ پر نہیں اس لئے کہ اعتقادات کے لئے ضروری ہے کہ یقینی دلائل پر مبنی ہوں جن میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو، اس لئے کہ اعتقاد نام ہے علم جازم کا اور علم قطعی دلیل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، کسی ظنی دلیل سے جو شک و شبہ سے ماوراء نہ ہو، حاصل نہیں ہو سکتا۔

لیکن عمل کی بنیاد و حجاب پر ہوتی ہے اور اس کے لئے یہی کافی ہے کہ اس میں اب احتمال کذب نہ ہو جو دلیل سے ناشی ہو، مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں ہے نیز یہ کہ اس کا راوی عادل اور ثقہ ہو، اس کے صدق کا پہلو کذب کے پہلو پر غالب ہو، ایسی خبر میں بلا دلیل کذب کا احتمال تو باقی رہے گا مگر احتمال صدق کی بنا دلیل پر ہوگی اس لئے اس کے مقتضا کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

لوگ اسی بنیاد پر اپنے قضایا کا فیصلہ کرتے اور اپنے معاملات سرانجام دیتے اور اپنا عمل جاری رکھتے ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ اعمال کی استقامت ادلہ قطعیہ کے بغیر نہیں ہو سکتی تو احکام کا تعطل لازم آئے گا، نہ لوگوں کے معاملات میں استقامت باقی رہے گی نہ حق کے مطابق فیصلہ ہو سکے گا اور نہ باطل نہ دفع کیا جاسکے گا۔

احادیثِ احاد اور امام ابو حنیفہ

آئمہ احناف کا مسلک اور اس کی تشریح

حدیثِ احاد امام صاحب قبول کر لیتے تھے :- امام ابو حنیفہ ائمہ فقہاء میں سب سے پہلے شخص ہیں جو احادیثِ احاد کو قبول کرتے اور حجت مانتے تھے۔ اگر انہیں اپنی رائے کے خلاف حدیث مل جاتی تو اسے مقتضائے حدیث کے مطابق تبدیل کر لیتے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن عبد کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فتویٰ پا کر اپنی رائے سے انہوں نے رجوع کر لیا۔ پھر جب ایک صحابی کے فتوے کے مقابلے میں ان کی یہ کیفیت تھی جو طریقِ احاد سے ان تک پہنچا تھا تو آنحضرت کی حدیث کے مقابلے میں ان کی کیا کیفیت ہوگی۔ جو اسی طریق سے ان تک پہنچی ہو؟

ہم یہاں ان احادیثِ احاد کو نہیں بیان کرنا چاہتے ہیں جنہیں امام صاحب نے قبول کیا، کتاب الاثر لابن یوسف اور کتاب الاماثر للحمہ موجود ہیں ان پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ امام صاحب کس طرح احادیثِ احاد کو قبول کرتے، انہیں روایت کرتے اور اپنی فقہ کے لئے انہیں جتنی اہمیت دیتے تھے، ان کے متن کو لے لیتے اور ان سے علل احکام کا استخراج کرتے تھے۔ پھر اگر ان پر قیاس کرنا مناسب ہوتا اور اس سے لوگوں کے معاملات رد براہ ہوتے تو قیاس کرتے۔

ہم قارئین کرام کے سامنے ان دو کتابوں کے اردو پیش کرتے ہیں جو بلاشبہ صحیح الفہم ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیث احاد کو اپنے تلامذہ کے سامنے ثابت کرتے اور وہ ان سے اسے حاصل کرتے تھے۔

چنانچہ ہم امام محمدؒ کو دیکھتے ہیں کہ وہ "الاصل" میں خبر واحد کی حجیت کے اثبات میں نہایت بسط کے ساتھ آثارِ صحیفہ سے دلائل قائم کرتے ہیں اور امام محمدؒ کے متعلق ہر ایک کو معلوم ہے کہ وہ اہول مذہب حنفی کے شارح ہیں۔ مذہب حنفی کے ناقل ہیں اور تنقیر کی نہایت دقیق تصویر کھینچنے چلے جاتے ہیں۔

چنانچہ انہوں نے آنحضرتؐ اور صحابہ کرام سے متعدد واقعات ذکر کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ کس طرح صحابہ کرامؓ اخبار احاد کو قبول کرتے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے اس فعل کی تصدیق فرماتے تھے۔ پھر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد بھی کسی نے اخبار احاد کے قبول کرنے پر اعتراض نہیں کیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض لوگ کبھی کبھی بطور احتیاط کہے خبر مخبر کی توثیق کے لئے کسی دوسرے آدمی کی شہادت بذریعہ حلف کے حاصل کرتے تھے مگر یہ سب کچھ محض اطمینان کی غرض سے ہوتا تھا امام محمدؒ نے اصل مایعنی المبسوط میں یہ تمام واقعات "باب التجارۃ" میں بیان کئے ہیں۔ اب ہم چند اقتباسات نقل کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ فقہ عراقی "احادیث احاد پر کس درجہ اعتماد کرتی تھی۔

حضرت ابو بکرؓ اور حدیث احاد :-

:- ۱۔ تلمذیت جدہ یعنی داوی کی وراثت سے متعلق امام محمدؒ نے مغیرہ بن شعبہ کی حدیث روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کے سامنے گواہی دی کہ آنحضرتؐ نے جدہ کو سدس (پہا) دیا تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کوئی دوسرا شاہد پیش کر دو۔ محمد بن سلمہ نے آکر شہادت دی، تو حضرت ابو بکرؓ نے جدہ کو چھٹا حصہ دلا دیا۔

یہ ایک دینی معاملہ ہے جس میں حضرت ابو بکرؓ نے خبر احاد قبول کی اگرچہ تاکیہ مزید کے لئے دوسرا شاہد طلب بھی کیا۔

حضرت عمرؓ اور حدیث احاد :-

:- ۲۔ مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے سامنے ابو موسیٰ الاشعری نے

شہادت دی کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے :-
 ”جب کوئی شخص تین مرتبہ اجازت طلب کرے پھر بھی گھر والوں کی طرف سے اذن نہ ملے
 تو اسے چاہیے کہ واپس چلا آئے۔“
 اس پر حضرت عمرؓ نے دوسرا شاہد طلب کیا تو ابو سعید الخدری نے شہادت
 دی۔

ان دونوں حدیثوں کی تطبیق کرتے ہوئے امام محمدؒ لکھتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت
 عمرؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے شاہد ثانی محض احتیاط کے طور پر طلب کیا تھا در نہ ایک ہی کی خبر کافی
 تھی۔

شوہر کی دیت میں بیوی کا حصہ:

۳۔ امام محمدؒ رضی اللہ تعالیٰ نے امور دین میں بھی خبر واحد قبلی کی ہے حضرت عمرؓ کی اس حدیث
 کی بنا پر جس میں بیوی کو شوہر کی دیت میں وراثت دلائی گئی ہے۔ حالانکہ ابتدائے امر میں حضرت عمرؓ
 عورت کو وراثت نہیں بناتے تھے مگر صخاک بن سفیان کلابی نے جب شہادت دی کہ :-
 ”آنحضرتؐ نے مجھے تحریر فرمایا تھا :- ”اشیم صباہی کی عورت کو اس کے خاوند اشیم کی دیت
 ورثہ دیا جائے“ چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ حدیث آحاد قبول کر لی۔

آں حضرتؐ کا مکتوب قیصر روم کے نام:

۴۔ امام محمدؒ نے یہ روایت بھی بیان کی ہے کہ آنحضرتؐ نے وحیہ الکلبی کو قیصر روم کی طرف
 اپنا خط دے کر بھیجا جس میں اسے اسلام کی طرف دعوت دی، چنانچہ یہ خط اس پر حجت تھا۔
 ۵۔ امام محمدؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے ”اگر میں نے براہ راست خود کوئی
 حدیث رسول اللہؐ سے نہ سنی ہو اور کوئی دوسرا شخص مجھ سے آکر بیان کرے تو میں اس سے حلف
 لیتا ہوں، لیکن حضرت ابو بکرؓ نے مجھ سے حدیث بیان کی اور انہوں نے سچ کہا۔“

۶۔ امام محمدؒ حضرت علیؓ کا یہ قول روایت کرتے ہوئے پھر مسئلہ یحییٰ کی وضاحت
 کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں حضرت علیؓ منفرد ہیں کہ وہ شاہد سے قسم لیتے

تھے، اور مدعی سے یہ کہ ساتھ حلف بھی لیتے تھے اسی طرح راوی سے بھی حلف لیتے تھے،
گو یا وہ یہ سمجھتے تھے کہ قسم سے خبر کا تزکیہ ہو جاتا ہے، جیسا کہ لعان میں خداوند اور
بیوی کی شہادتوں کا حال ہے جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس کی خبر حجت
نہیں ہوگی، جب تک کہ میں سے اس کا تزکیہ نہ ہو جائے، ماسوا ابو بکر رضی
اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انہیں صدیق کے لقب سے طقب
کرنا ان کے تزکیہ کے لئے کافی ہے۔

امور دین اور خبر واحد :- امام محمدؒ نے امور دین میں قبول خبر واحد کے
اثبات میں جو واقعات پیش کئے، ان میں سے ہم
نے یہ چند اقتباسات نقل کئے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ رؤیت ہلال اور عکس و حرمت کے مسائل
خبر واحد سے ثابت ہو سکتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں یہ ایک امر مسلم ہے جسے انہوں نے
اپنے تلامذہ کو اٹھا کر لیا اور انہوں نے اس بارے میں اپنے امام سے اتفاق کیا اور اس پر عمل پیرا ہوتے
ہے۔

لہذا اخبار احاد تحلیل و تحریم جیسے مسائل میں قابل قبول ہیں۔ چنانچہ اسی فیصلہ کی تائید و اثبات
کے لئے امام محمدؒ نے وہ واقعات بیان کئے جن میں بعض ہم نے نقل کر دیے ہیں۔
جب یہ ثابت ہو گیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اخبار احاد مقبول ہیں تو احادیث احاد کو استیسا
میں قبول نہ کرنا معقولیت سے خالی ہے۔ خصوصاً جب کہ وہ متعدد طرق سے مروی بھی
ہوں۔

علمائے احناف کے نزدیک ضبط کی تفسیر :- چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ
ان کے اصحاب اور بعد کے حنفی علما
راوی کے عدل و ضبط کی وہی شرط لگاتے ہیں جو دوسرے فقہاء اور محدثین لگاتے ہیں بلکہ معنی
ضبط کی تفسیر میں علمائے حنفیہ دوسروں کی بہ نسبت تشدد سے کام لیتے ہیں۔ علامہ فخر الاسلام ابن زودی

ابن علی بن محمد بن حسین ابو الحسن فخر الاسلام ابن زودی الحنفی فقیہ ماوراء النہر المتوفی ۴۸۲ھ اصول فقہ میں فخر الاسلام کی
یہ کتاب مشہور و معروف کتاب ہے، عبد الغزیز البخاری نے کشف الاسرار کے نام سے اس کی بہترین شرح لکھی
ہے جس سے جا بجا مصنف نے اقتباس کیا ہے۔

نے اپنے اصول میں ضبط کی نہایت دقیق تفسیر کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-
 "راوی کے ضبط سے مراد یہ ہے کہ اس نے کما حقہ کلام کو سنا ہو پھر اس کی مراد کو سمجھا ہو
 پھر اپنی پوری کوشش سے اسے یاد رکھا ہو، اس کی حدود کی محافظت ہو اس نے ثبات
 کام لیا ہو اور اپنے متعلق سوچنی سے کام لے کر اس کے روایت کرنے تک مذاکرہ کے ذریعہ
 اس کی نگہداشت کرتا رہا ہو۔
 ضبط کی دو قسمیں ہیں :-

- ۱۔ ضبط متنی، یعنی متن کے الفاظ اور لغوی معنی کو یاد رکھنا۔
- ۲۔ یہ کہ راوی فقہی اور شرعی معنی کو بھی الفاظ کے ساتھ ملا کر یاد رکھے یہ ضبط
 اکمل ہے اور مطلق ضبط کے لفظ سے ضبط کامل ہی مراد ہوتا ہے اس لئے جس شخص
 کے اندر طبعاً یا مسامحت و مجازفت کے باعث غفلت زیادہ ہوگی۔ اس کی خیر حجت
 نہیں ہوگی کیونکہ اس میں ضبط کی قسم اول مفقود ہے اور اسی بنا پر تعارض کے وقت ایک
 فقیہ کی روایت کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

تصریح بالا سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فقہائے حنفیہ ضبط کی تفسیر میں کس دقیقہ بندی سے کام
 لیتے ہیں اور ضبط کامل میں فقہ راوی کو بھی شامل کرتے ہیں لیکن فقہ راوی کو قبول روایت کے لئے
 شرط قرار نہیں دیتے بلکہ بصورت تعارض اسے ترجیح کے لئے اساس قرار دیتے ہیں کہ راوی فقیہ
 اور غیر فقیہ کی روایتوں میں اگر تعارض پیدا ہو جائے تو فقیہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ
 اس میں ضبط و تعمیری زیادہ پائی جاتی ہے اور وہ دینی معاملات کو زیادہ سمجھتا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام اوزاعی کا مناظرہ :- چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام
 کے ساتھ اپنے ایک مناظرہ میں فقہ راوی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ہم بلفظ وہ مناظرہ نقل کرتے
 ہیں جو یہ ہے :-

سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں :-

کتے میں "دارالحنیظین" میں امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعی جمع ہوئے۔ امام اوزاعی نے امام ابو حنیفہؒ سے سوال کیا :-

"تم رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟"

امام ابو حنیفہؒ نے جواب دیا :-

"اس لئے کہ آنحضرتؐ سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں ہے کہ آپؐ نے ان موقعوں پر رفع یدین کیا کرتے تھے!"

امام اوزاعی نے پوچھا: کیسے! حالانکہ زہری نے مجھ سے، انہوں نے سالم سے، سالم نے اپنے باپ عبداللہؒ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے وقت پھر رکوع میں جاتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے؟

امام ابو حنیفہؒ نے جواب دیا :-

"ہم سے حماد نے حدیث بیان کی، وہ ابراہیم سے، ابراہیم علقمہ سے اور اسود سے انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ :-

"آنحضرتؐ افتتاح صلوٰۃ کے علاوہ کسی موقع پر نماز میں رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے۔"

اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا میں "زہری عن سالم عن ابیہ" سے روایت کرتا ہوں اور تم حماد عن ابراہیم سے روایت کرتے ہو۔

امام ابو حنیفہؒ نے جواب دیا :-

حماد زہری سے زیادہ فقیہ تھے اور ابراہیم سالم سے افقہ تھے اور — ابن عمرؓ کہ اگرچہ شرف صحابیت حاصل ہے لیکن نقابیت میں علقمہ کا درجہ ان سے کم نہیں ہے اور اسود کو مزید فضیلت حاصل ہے!

اس روایت کا آخری حصہ یوں ہے کہ :-

"ابراہیم سالم سے افقہ نہیں اور اگر فضل صحبت کا لحاظ نہ ہوتا تو میں کہتا — کہ علقمہؓ عیسیٰ بن عمرؓ سے زیادہ فقیہ تھے اور عیسیٰ بن عمرؓ تو عبداللہؒ

ہی ہیں

یعنی مذکورہ بالا اشخاص میں عبداللہ بن مسعود کے برابر کا کوئی بھی نہیں ہے۔
اس مناظرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ترجیح کے موقع پر راوی کی قناعت کو ملحوظ رکھتے تھے، اور افتہ کی روایت کو غیر افتہ پر ترجیح دیتے تھے اس بنا پر تعارض کے وقت غیر فقیہ کی روایت فقیہ کی روایت سے کم درجہ پر سمجھی جائے گی کیونکہ فقیہ ضبط و دعی کے لحاظ سے اتوی اور اک کے لحاظ سے اکل اور اتباع کے لحاظ سے اولی ہوتا ہے۔

اس مناظرے سے اشارہ دوسرا پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ ہر
منظر کا دوسرا پہلو :- فقیہ اپنے علاقہ کے ان محدثین پر فخر کرتا تھا جن سے
وہ روایات حاصل کیا کرتا تھا۔ اس کا اصل سبب اس دور میں علاقائی تعصب تھا یا زیادہ دقیق الفاظ
میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر اقلیم کے لوگ احادیث کے اسی ذخیرہ پر قناعت کئے ہوئے تھے جسے
انہوں نے اپنی اقلیم کے راویوں سے حاصل کیا تھا۔ وہ راوی ان احادیث کو ان صحابہ سے
روایت کرتے تھے جو ان کے اقلیم میں منتقل ہو کر چلے آئے تھے۔
امام صاحب کی قلت روایت کا سبب :- قلت روایت کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ
وہ راوی کے ضبط کے معاملہ میں تشدد سے کام لیتے تھے اور اس معاملہ میں قلیل الروایۃ سلف صالح
کی اقتدا کرتے تھے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

”امام ابو حنیفہ کی قلت روایت کی بنا پر بعض مخالفین نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ
وہ حدیث سے واقف ہی نہیں تھے حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے، وہ تو
اپنے زمانہ میں حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے لیکن کمال ضبط کی شرط کو ملحوظ رکھتے
ہوئے روایت بہت کم کرتے تھے۔“

خلاصہ بحث :- ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ خبر احاد قبول کر لیتے تھے،
انہیں اس کے قبول کرنے میں کسی طرح کا تردد نہیں ہوتا تھا ہاں یہ ضرور ہے کہ ضبط راوی کے معاملہ میں
تشدد برتتے تھے اور تعارض کے وقت فقیہ راوی کو سبب ترجیح بناتے اور فقہا کی روایت کو غیر فقہا کی

روایت پر ترجیح دیتے تھے اور افتہ کی روایت کو غیر افتہ پر تفوق دیتے تھے۔

امام صاحب کا موقف خبر واحد اور قیاس کے بارے میں :-
 لیکن یہ بحث علماء کے مابین مختلف فیہ ہے۔
 کہ خبر واحد اور قیاس کے مابین تعارض کی صورت میں امام صاحب نے کونسا موقف اختیار کیا ہے؟ کیا قیاس سے مخالف ہونے کی بنا پر وہ خبر واحد کو رد کرتے تھے اور اس مخالفت کو حدیث پر جرح کا سبب بناتے تھے؟ یا حدیث کو قبول کر کے قیاس کو نظر انداز کر دیتے تھے؟ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت ہی کیا ہے؟ یا یہ بات تھی کہ قیاس کے مقابلہ میں فقہیہ راوی کی روایت کو قبول کر لیتے تھے اور دوسرے کی روایت کو رد کر دیتے تھے یا اس شرط پر قبول کرتے تھے کہ رائے اور قیاس کا دروازہ بند نہ ہونے پائے؟

خبر واحد اور قیاس

امثال - نظائر - شواہد

ایک معرکہ آرا بحث :- یہ بڑا معرکہ آرا مبحث ہے، علما نے اول تو ایسی خبر واحد کی قبولیت اور عدم قبولیت میں اختلاف کیا ہے جو قیاس یا فقہ اسلامی کے اصول معروضہ میں سے کسی اصل کے منافی ہو۔ دوسرا اختلاف امام ابو حنیفہؒ کے موقف میں ہے کہ اس باب میں ان کی رائے کیا تھی، لہذا پہلے ہم اختلافِ اول پر روشنی ڈالیں گے۔ پھر ہم اختلافِ ثانی کی طرف توجہ کریں گے۔ اس کے بعد روایات کی استقانت سے امام صاحب کی رائے متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

خبر واحد کے بارے میں فقہائے اثر کا مسلک :- آپ دیکھ چکے ہیں کہ اس باب میں علمائے امت مختلف الرائے ہیں فقہائے اثر یعنی فقہائے محدثین کا مسلک یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں خبر واحد کو قیاس پر تقدم حاصل ہو گا۔ کیونکہ رائے سے اس وقت کام لیا جاتا ہے جب نص موجود نہ ہو مگر نص کی موجودگی میں رائے کی گنجائش نہیں رہتی۔

دوسرے یہ کہ قیاس سے بوقتِ ضرورت کام لیا جاتا ہے اور یہاں اس اثر کی وجہ سے جو آنحضرتؐ کی طوط منسوب ہے ضرورت کا وجود ہی نہیں بلکہ قیاس کی بھی ضرورت نہیں۔ سوم یہ کہ قیاس بھی فی الجملہ ظنیات سے ہے اور حدیثِ آحاد بھی ثبوت کے لحاظ سے ظنی

ہوتی ہے پھر جب اس ظنی کا جو آنحضرتؐ کی طرف منسوب ہے کسی دوسری ظنی دلیل کے ساتھ جو ایک فقیہہ کی طرف منسوب ہے تعارض ہو جائے تو منطقی اعتبار سے اس ظنی کو ترجیح دی جائے گی جو آنحضرتؐ کی طرف منسوب ہے۔

چہارم یہ کہ کیا صحابہ کرام مثلاً خلفائے اربعہ اور ان کے بعد کبار تابعین کا طرز عمل یہ تھا کہ جب انہیں اپنی رائے کے خلاف حدیث مل جاتی تو رجوع فرما لیتے تھے؟ چنانچہ حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ عورت کو اس کے خاوند کی دیت سے ورثہ نہ دیا جائے مگر جب انہوں نے صفاک کلابی سے حدیث سنی تو اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے مزارعت کے بارے میں حضرت رافع بن خدیج کی حدیث کی بنا پر رجوع کر لیا تھا نیز حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فیصلہ کیا کہ بیع کو کسی عیب کی بنا پر واپس کرنے کی صورت میں وہ آدمی بھی واپس کی جائے جو اس اثنا میں اس میں سے حاصل ہوتی ہے، مگر جب ان کے سامنے

إِنَّ الْخُرَاجَ بِالْمَقَامِ

(یعنی آدمی کا حق دار بھی وہی ہے جو اس چیز کا ذمہ دار ہے)۔ یہ حدیث بیان کی گئی تو انہوں نے یہ فیصلہ واپس لے لیا۔

اسی طرح کے بے شمار نمونے موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین حدیث کے مقابلہ میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا کرتے تھے۔

مذکورہ بالا مسلک اکثر فقہائے محدثین نے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک اختیار کیا ہے، ان کے نزدیک حدیث کی موجودگی میں قیاس اور رائے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے خواہ وہ حدیث از قبیل اخبار آحاد ہو چاہے ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ اس صورت میں نہ وہ راوی کے فقیہہ ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور نہ موافقت قیاس کی۔

اسی مسلک پر امام شافعیؒ کا مرن رہے چنانچہ انہوں نے اپنے ”الرسالہ“ میں پھر سے طور پر اس کی وضاحت کی ہے۔ اسی لئے انہوں نے بہت سی ایسی احادیث سے اخذ کیا ہے جنہیں امام مالکؒ نے بعض اصول عامہ یا قواعد معروفہ، جو کہ آیات و احادیث مشہورہ کے تتبع سے نہ مل سکے ہیں،

سے خلاف ہونے کے باعث رد کر دیا تھا اور فقہائے حنفیہ میں سے شیخ ابو الحسن کرخانی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

قیاس خبر واحد کے مقابلہ میں : علامہ اعنات میں سے عیسیٰ بن ابان کا قول یہ ہے کہ اگر خبر واحد کا راوی عادل فقیہ ہو تو قیاس پر اس کی تقدیم واجب ہوگی ورنہ اجتہاد کی گنجائش باقی رہے گی۔
اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام کے درمیان راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں خبر واحد کو چھوڑ کر قیاس سے انحصار کرنا مشہور و معروف تھا، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے جب حضرت ابو ہریرہؓ سے (الوضوء بما مستہ النادر) والی حدیث سنی تو فرمانے لگے : اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو کیا دوبارہ وضو کر دگے؟

اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے جب یہ روایت سنی :-

مَنْ حَمَلَ جَنَازَةً فَلْيَتَوَضَّأْ ،

یعنی جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کر لے ،

”تو فرمایا کہ کیا خشک لکڑیوں کے اٹھانے سے ہم پھر وضو واجب کرتے ہو؟“

اسی طرح حضرت علیؓ نے حدیث بزروع کو :-

”جس عورت کا مہر مقسود نہ ہو اور اس کا خاوند مر جائے تو وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی۔“

قیاس کی رو سے رد کر دیا تھا، علیؓ نے قیاس صحابہ کرام اور تابعین سے بکثرت آثار مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کو رد کر دیا کرتے تھے۔

نیز قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو اجماع سلف کی رو سے حجت ہے مگر خبر واحد کا آنحضرتؐ تک متصل ہونا مشکوک و مشتبہ ہے اس لئے جو چیز قیاس سے ثابت ہوگی اس کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجماع سے ثابت ہے اور اجماع خبر واحد سے اقویٰ ہوتا ہے نیز قیاس کے خبر واحد سے اثبت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خبر واحد کے راوی میں سہو و کذب کا احتمال ہوتا ہے اور قیاس میں یہ بات نہیں ہوتی۔

مزید برآں قیاس میں احتمال تخصیص نہیں ہوتا اور خبر واحد میں یہ احتمال موجود ہوتا ہے لہذا مشتمل پر غیر محتمل کو ترجیح ہوگی۔

فقہائے حنفیہ کے شبہات اور ان کا جواب :- اس طرح فقہائے حنفیہ اپنے استدلال پر بیان کرتے ہیں جو خبر واحد پر موجب قرح بن سکتے ہیں بشرطیکہ ان کے مقدمات صحیح ہوں اور راوی کے غیر فقیہ ہونے کی تخصیص نہ کی جائے۔

لیکن یہ تمام مقدمات محل نظر ہیں کیونکہ ان کی اساس اس پر ہے کہ قیاس قطعی ہوتا ہے، احتمال اور شک شبہ سے بالاتر ہوتا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ قیاس میں فی الجملہ ہر جانب سے احتمال پایا جاتا ہے۔ اس کی اساس استخراج وصف پر ہوتی ہے جو منابط حکم بنتی ہے مگر مضمون علیہ اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو منابط حکم قرار دینا ظنی امر ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ وہی وصف مؤثر فی الحکم ہو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا وصف ہو پس اس وصف میں جو احتمال پایا جاتا ہے وہ کسی طرح بھی اس احتمال سے کم نہیں ہوتا جو خبر واحد میں پایا جاتا ہے بلکہ وصف میں احتمال اقدی ہوتا ہے کیونکہ وہ اس کے اصل ثبوت میں داخل ہے مگر خبر واحد میں احتمال اصل ثبوت کے لحاظ سے نہیں ہوتا بلکہ غلطی اور سیان کے عارض ہونے کے شبہ کی بنا پر ہوتا ہے اور ضابطہ شخص میں اصلاً یہ عوارض نہیں ہوتے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ پر اپنے تبصرے کو ختم کریں۔ یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام صاحب یہ نہیں کہتے کہ قیاس کسی خبر واحد پر بھی جیسے غیر فقیہ صحابی نے روایت کیا ہو، مقدم نہیں ہوتا بلکہ یہ کہتے ہیں کہ جب راوی غیر فقیہ ہو تو اس کی خبر مخالف قیاس کو کلیتہً رد نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسی صورت میں مجتہد اجتہاد سے کام لے گا اگر اس خبر کے لئے وجہ تخریج نظر آئے گی تو اسے قبول کر لیا جائے گا، یعنی اگر وہ خبر ایک قیاس سے مخالف ہے لیکن بعض وجوہ سے دوسرے قیاس سے موافق ہے تو اسے ترک نہ کیا جائے گا بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا تاکہ قیاس دلائل کا دروازہ بھی کلیتہً بند نہ ہونے پائے یہی مطلب فقہائے اس قول کا کہ عادل و ضابطہ غیر فقیہ کی خبر واحد کو ضرورت کے بغیر ترک نہیں کیا جائے گا تاکہ اس میں ہر جہت سے دلائل کا دروازہ بند نہ ہو جائے اور یہ صورت اس وقت ہے جب راوی عادل ہو مگر جب راوی مجہول اور معروف العداۃ نہ ہو تو اصحاب دلائل کے نزدیک اس کی خبر اگر قیاس سے مخالف ہوگی تو اسے رد کر دیا جائے

اور قیاس پر عمل کیا جائے گا اور مجتہد کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اجتہاد و استنباط سے اسی کے لئے کوئی وجہ تخریج تلاش کرے جس سے اس خبر کی موافقت ثابت ہوتی ہو۔
 فخر الاسلام نے عیسیٰ بن بیان کی اس رائے کا دفاع کرنے کی کوشش کی ہے اور یہاں تک کہہ دیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ابن کے اصحاب کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ بات محل نظر ہے جسے ہم اس بحث کے آخر میں بیان کریں گے۔

ابو الحسین البصریؒ نے خبر آحاد اور قیاس میں معارضت کے بارے میں قیاس کے اقسام اربعہ خوبی سے تفصیل بیان کی ہے اور قیاس کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے :-

۱۔ قیاس جس کی بنیاد نص پر ہو یا اس کی بنیاد نص قطعی پر ہو یا اس کی بنیاد نص قطعی پر ہو۔ منصوص علیہ حکم کسی قطعی الثبوت دلیل سے منصوص ہو اور اس کی علت بھی اس کی مثل ہو۔

اس صورت میں خبر آحاد قیاس کی معارضت نہیں ہو سکتی کیوں کہ اس قسم کے قیاس سے جو چیز ثابت ہوگی وہ نص قطعی کے ساتھ ثابت کے حکم میں ہوتی ہے اس لئے کہ اصل اور علت دونوں منصوص علیہ ہیں اور خبر آحاد ظنی ہے لہذا وہ نص قطعی کا سامنا نہیں کر سکے گی بلکہ خبر آحاد رد کر دی جائے گی اور آنحضرتؐ کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں مانی جائے گی۔

۲۔ قیاس مبتنی پر اصل ظنی مستنبط ہو۔ قیاس کسی اصل ظنی پر مبنی ہو اور علت منصوص علیہ نہ ہو، بلکہ

اس صورت میں خبر آحاد کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا اس لئے کہ وہ حکم پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے اور قیاس کئی واسطوں سے دلالت کرتا ہے۔

مزید یہ کہ قیاس میں ہر جہت سے ظن کو دخل ہو سکتا ہے مثلاً استنباط علت میں ظن کو دخل ہے مبنی علیہ اصل بھی خبر آحادی طرح ظنی ہے لہذا اسے اس پر ترجیح نہیں ہو سکتی کیونکہ جس چیز میں صرف ایک لحاظ سے ظن کو دخل ہو وہ اطمینان سے اقرب ہوتا ہے بہ نسبت اس حکم کے جس کے جملہ طرق اثبات کو ظن نے گھیر رکھا ہو۔

ابو الحسن البصری نے دعویٰ کیا ہے کہ قسم اول میں خبر اتحاد اور قسم ثانی میں قیاس کے رد کرنے پر علماء کا اجماع ہے۔

— (۳) قیاس مبنی پر نص قطعی :- قیاس میں اصل اور علت دونوں نص قطعی سے ثابت ہوں۔

اس صورت میں خبر اتحاد اور قیاس کے مابین معارضہ متحقق ہو گا۔
اس صورت میں بھی ابو الحسن البصری نے خبر اتحاد کے لیے قیاس پر مقدم ہونے کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ خبر اتحاد بالصراحت حکم پر دلالت کرتی ہے۔

— (۴) قیاس مبنی پر اصل قطعی :- یہ کہ علت مستنبط ہو اور قیاس جس اصل پر مبنی ہے وہ اصل قطعی ہو یعنی نص قرآنی یا حدیث متواتر ہو۔

اس صورت میں علماء کے مابین اختلاف ہے کہ آیا قیاس کو مقدم ہو گا یا خبر اتحاد کو۔

مندرجہ بالا اقسام اربعہ جو ابو الحسن البصری نے قیاس اور خبر اتحاد کے مابین معارضہ کی بیان کی ہیں ان میں سے پہلی تین قسموں کے بارے میں انہوں نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور اختلاف کو صرف آخری صورت میں منحصر قرار دیا ہے مگر دوسرے علماء مطلق اختلاف بیان کرتے ہیں اور کسی قسم کی قید کا ذکر نہیں کرتے۔

خبر واحد کی نسبت آنحضرت کی طرف دست نہیں :- حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان کے بعد کے فقہائے اہل ظاہر کو اگر ہم مستثنیٰ کر دیں تو عصر صحابہ سے یہ کہ عصر اجتہاد کے اختتام تک تمام فقہاء اخبار اتحاد

۱۔ اقسام اربعہ کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاستاد ص ۶۹۹ تا ۷۰۳

علاوہ انہیں یہاں اس پر بھی انتباہ ضروری ہے کہ آدمی اور ابن حجب دونوں کا قول ہے کہ محنت و مذہب یہ ہے کہ جب علت ایسی نص کے ساتھ ثابت ہو جو خبر ثبوت یا دلالت کے لحاظ سے راجح نہ ہو اور ذریعہ بھی قطعی ہو تو اس صورت میں قیاس کو مستمم کیا جائے گا۔

لیکن اگر وہ دونوں غلبت میں مساوی ہوں تو مجتہد کو چاہیے کہ توقف سے کام لے یا قواعد معارضہ کی روش سے دونوں کے مابین تطبیق پیدا کرے۔ اور اگر علت مستنبطہ خبر کو مقدم کیا جائے گا ملاحظہ ہو (التحریر ص ۳۰۵ د)

کو ترک کرتے چلے آئے ہیں اور انہوں نے آنحضرتؐ کی طرف اس کی نسبت کی تردید کی ہے کیونکہ
اخبار آحاد ان کے ہاں ان ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہیں جو قرآن اور آثار مشہورہ سے
مستنبط ہیں۔

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ حدیث جب سنی کہ :
إِنَّ أَلَمِيَّتَ كَيْعَذَابٍ بِبُكَاءِ أَبِيهِ عَلَيْهِ
یعنی میت کے اہل و عیال کے رونے سے اس پر عذاب ہوتا ہے۔
تو شخص اس بنا پر اسے رد کر دیا کہ یہ قرآن کی آیت کے خلاف ہے جو یہ ہے
وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى
یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

اور یہ اصل ایک قاعدہ عامہ کی حیثیت رکھتی ہے۔
اسی طرح حضرت عائشہؓ نے آن حضرت صلعم کی روایت باری تعالیٰ کی آیت ذیل کے باعث رد کر دیا تھا
وَلَا تَذْكُرْ لَهُ الْإِلَهَ بَصِيرًا
یعنی خدا کوئی آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔

اسی طرح ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث رد کر دی تھی :
”پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے دھو لئے جائیں۔“
یہ اس لئے رد کی گئی کہ یہ حدیث احکام اسلامیہ کے مجموعہ کے متبع سے قاعدہ عامہ یعنی
”فتح حرج“ کے خلاف ہے۔

علیٰ هذا القیاس بہت سے واقعات موجود ہیں جن میں خبر آحاد کو کسی اصل عام سے خلاف
ہونے کے سبب سے رد کر دیا گیا۔

مجتہدین کے دور میں فقہاء مدینہ کے شیخ امام مالک بھی
امام مالکؒ اور احادیث اہل کار وہ بعض آحاد کو قواعد عامہ قطعیہ کے خلاف ہونیکے سبب
سے رد کر دیتے تھے چنانچہ انہوں نے یہ حدیث رد کر دی :-

مَنْ ضَلَّ رَجُلًا صَيَّاحًا رَعِيَّةً وَلَيْسَ

یعنی جو شخص گمراہ ہو جائے اور اس کے ذمہ روئے ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے
روئے رکھے۔

ایک اور دو عمری حدیث ہے جس میں مذکور ہے :

”کہ آل حضرت صلعم نے ان ہانڈیوں کو الٹ دیتے کا حکم دیا جن میں اونٹ اور بکری کا گوشت اموال غنیمت کی تقسیم سے قبل پکایا جا رہا تھا۔“
امام مالک نے محض اس بنا پر رد کر دیا تھا کہ یہ اصل فتح حرج کے خلاف ہے کیونکہ وہ تقسیم سے قبل ضرورت مند کے لئے طعام کا کھانا جائز سمجھتے تھے۔

ابن العربی فرماتے ہیں کہ امام مالک شوال کے چھ روز سے رکھتے سے بھی ”سذرائع“ کے ماتحت منع فرمایا کرتے تھے حالانکہ حدیث میں ان کا ذکر ملتا ہے۔۔۔۔۔ اور انہوں نے دلوغ کلب دالی حدیث بھی رد کر دی تھی یعنی یہ ”برتن میں کتے کے منہ ڈالنے سے اسے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے اور ایک مرتبہ پاک مٹی سے“

امام مالک نے کہا ”ہاں یہ حدیث تو ہے مگر معلوم نہیں اس کی حقیقت کیا ہے“ پھر ابن العربی نے مزید لکھا ہے :

”یہ حدیث در اصولوں کے خلاف ہے ایک تو مندرجہ ذیل آیت کریمہ کے تحت

فَكُلُوا مِمَّا آتَاكُم مِّنْهُ

یعنی جو شے کا وہ تمہارے لئے پکڑ رکھیں اس کو کھالیا کرو (۵-۴)

دوسرے یہ کہ طہارت کی علت نہ دہ کی ہے اور وہ کتے میں موجود ہے

اور اہل عراق کی طرح امام مالک بھی حدیث مہرۃ کو رد کرتے تھے جو یہ ہے :-

لَا تَصُورُوا الْإِطْلَاقَ وَالْغَنَمَ وَمِنْ ابْتِئَاعِهَا فَهُوَ بَيْنَ الشَّظَائِنِ بَعْضُهَا

أَنَّ بَشَائِعَ إِنْ شَاءَ آمَسَتْ وَإِنْ شَاءَتْ ذَهَبَتْ وَمَا عَامِرٌ بِمَعْنَى

یعنی جو دودھ والی اونٹنی اور بکری کے دودھ ممت بیع لیا کرو (تاکہ خریدار تھنوں میں

زیادہ دیکھ کر خریدنے کے لئے آمادہ ہو جائے) اگر کوئی شخص ایسا جانور خریدے تو

اسے اختیار ہے چاہے رکھے یا واپس کر دے واپس کر لے تو ایک صانع کچھ اس کے

ساتھ کر دے“

اس حدیث کو رد کرنے کا سبب یہ بتاتے تھے کہ یہ قاعدہ عام ”الخروج بالفضول“ کے

خلاف ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آمدنی اسی کا حق ہے جس کی ذمہ داری میں کوئی چیز آجائے۔

نیز تلف کنندہ پر تلف شدہ چیز کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوتا ہے طعام یا کسی اور سامان سے اس پر تادان ڈالنا جائز نہیں ہے چنانچہ امام مالک مذکورہ حدیث کے متعلق فرماتے ہیں :-

إِنَّهُ كُنِيَ بِالْمَوْطِ وَلَا الثَّابِتِ

یعنی یہ حدیث نہ تو اصول شریعت کے مطابق ہے اور نہ ثابت۔
اس تفصیل سے ظاہر ہوتا کہ امام اہل حجاز (امام مالک) بھی اجماعاً اخبار آحاد کو قاعدہ قطعہ کے خلاف پاکر رد کر دیا کرتے تھے،

خلافت قیاس اخبار آحاد اور امام صاحب مسلک علماء کے یہ آراء و اختلاف ان ائمہ آحاد کے بارے میں ہیں جو قیاس کے خلاف ہوں۔ اب ہم آراء کے اس انبار میں سے امام ابو حنیفہؒ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس بارے میں ان کا مسلک کیا تھا؟ کیا وہ بھی اخبار آحاد کو قیاس کے خلاف پاکر رد کر دیتے تھے یا اس کے لئے کوئی قید یا شرط لگاتے تھے؟

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے بارے میں علماء سے مختلف اقوال مروی ہیں ابن عبد البر کہتے ہیں :-

”بہت سے اہل حدیث امام ابو حنیفہؒ پر طعن کرتے ہیں کہ انہوں نے بہت سے عدول راویوں کی اخبار آحاد کو رد کر دیا ہے کیونکہ ان کا مسلک یہ تھا کہ اخبار آحاد کا متفق علیہ احادیث اور معانی قرآنیہ سے مقابلہ کیا جائے تو جو ان کے خلاف ہو اسے رد کر دیا جائے اور ایسی احادیث کو انہوں نے ”شاذ“ کہہ کر پکارا ہے“

ابن عبد البر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ احادیث آحاد کو معانی قرآنیہ کے مخالف ہونے کی صورت میں رد کر دیا کرتے تھے عام اس سے کہ وہ معانی نص سے ماخوذ ہوں یا اعلیٰ احکام کے استخراج سے مستنبط ہوں اور جو حدیث ان معانی اور مجمع علیہ احادیث کے خلاف ہو امام صاحب اسے ”شاذ“ کہہ کر پکارتے تھے۔

خبر آحاد کے قبول کی ٹیکہ شرط۔ مگر فخر الاسلام کے بیان کے مطابق امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ خبر آحاد اگر ان صحابہ کرام سے مروی ہو جو فقہ و منظر کے اعتبار سے مشہور و معروف تھے۔ جیسے خلفاء اربعہؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ،

عبداللہ بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ، ابو موسیٰ الاشعریؓ، حضرت عائشہؓ وغیرہم۔
 تو اسے قیاس پر مقدم رکھا جائے گا اور اگر وہ راوی ایسے صحابہ کرامؓ ہوں جو حفظ و عدالت میں تو
 معروف تھے مگر فقہ و اجتہاد میں شہرت نہیں رکھتے تھے۔ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ
 رضی اللہ تعالیٰ عنہما، تو یہ حدیث قیاس کے مطابق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے
 خلاف ہوگی تو اسے کسی خاص ضرورت یا انسداد باب الرائے کے سوا ترک نہیں کیا جاسکتا،
 پھر نگرانہ سلام اس قول کی توجہ یہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

اس کی وجہ یہ ہے احادیث کا ضبط کرنا بہت نازک کام ہے اور محدثین کے ہاں روایت
 بالمعنی عام تھی، تو اگر وہ اسی معانی حدیث کے ادراک اور اس پر احاطہ سے قاصر ہو تو اس بات کا اندیشہ
 ہوتا ہے کہ ضرور کوئی بات رہ گئی ہوگی جس کی وجہ سے اس کے اندر ایسا شبہ زائدہ پیدا ہو گیا ہے
 جو قیاس کے اندر نہیں ہے اس لئے علت میں احتیاط ضروری ہے۔ اور ہم راوی کے بارے میں تصور
 کا لفظ فقہ حدیث کے ساتھ مقابلہ کی صورت میں کرتے ہیں۔ در نہ — معاذ اللہ ثم معاذ اللہ — اس
 سے اللہ کی خفت و اہانت مراد نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے متعدد مقامات پر امام ابو حنیفہؒ سے حکایت کی ہے کہ انہوں نے انس بن مالکؓ
 کے مذہب کو محبت سمجھا ہے اور ان کی تقلید کی ہے تو جب انس بن مالکؓ کو وہ یہ مرتبہ دیتے تو
 حضرت ابو ہریرہؓ کا مرتبہ تو کہیں ان سے بلند ہے۔ دراصل ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا مسلک اس
 مسئلہ میں یہ ہے کہ ان جیسے صحابہ کرامؓ کی حدیث کو صرف اسی صورت میں رد کیا جاسکتا ہے جب باب
 الرائے کا انسداد لازم آتا ہو کیوں کہ باب الرائے کے انسداد سے اس حدیث کا کتاب اللہ یا حدیث
 مشہور کے لئے ناسخ ہونا لازم آتا ہے اور اجماع کے معارض جب کہ "مفسر آۃ" کے بارے میں
 حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے،

لے جب کسی حدیث سے باب الرائے کا انسداد لازم آتا ہو تو وہ حدیث اجماع، حدیث مشہور اور کتاب اللہ
 کا ناسخ ہوگی۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے عاصم صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں :-

جب ہر جہت سے باب الرائے کے انسداد کی ضرورت متحقق ہو جائے تو اس خبر کا ترک واجب ہے
 اس لئے کہ اگر اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کیا جائے گا تو اس کا ناسخ کتاب اللہ ہونا لازم آئے گا
 کیونکہ آیت کریمہ **فَاَعْتَبِرُوا يَا اُولِی الْاَبْصَارِ** پر عمل کے وجوب کی مقتضی ہے (باقی دیکھیں)

یہ بیان تو تھا فخر الاسلام کا، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مسلک سے مستعلق مگر "التقریر والتفسیر علی التخریر" وغیرہ میں مذکور ہے کہ اس بارے میں امام صاحب بھی امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء اثر سے ہم آہنگ تھے کہ خبر اتحاد ہر حالت میں قیاس پر مقدم ہوگی خواہ اس کا راوی فقہیہ یا غیر فقہیہ ہو اور عام اس سے کہ باب رائے کا السداد لازم آتا ہو یا نہ آتا ہو۔ چنانچہ کتاب کی عبارت یہ ہے (ص ۳۱۸ ج ۲)

”جب خبر واحد اور قیاس میں تعارض پیدا ہو جائے اور کسی صورت میں بھی ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو تو اگر فقہاء جن میں امام شافعیؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بھی شامل ہیں — کے نزدیک مطلق یعنی ہر حالت میں خبر کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔“

امام صاحب کا صحیح مسلک کیا تھا؟ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس اور خبر اتحاد کے یا ہم تعارض کے وقت امام ابو حنیفہؒ سے جو نسخہ فقہیہ صادر ہوا ان سے امام صاحب کی رائے کے استخراج میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

چنانچہ ابن عبد البر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیاس کو خبر اتحاد پر مقدم رکھتے ہیں۔ مگر فخر الاسلام تفصیل سے کام لیتے ہیں اور راوی کے فقہیہ اور غیر فقہیہ ہونے میں فرق کرتے ہیں ان دونوں بزرگوں کے علاوہ دیگر علماء امام صاحب کو اس حالت میں اس الزام سے بری قرار دیتے ہیں کہ قیاس یا خبر اتحاد میں تطبیق ممکن ہو یا غیر ممکن، صحابی فقہیہ ہو یا غیر فقہیہ،

اور یہی مذہب ابو الحسن المکرمی کا ہے اور اسی کی طرف اکثریت کا میلان پایا جاتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے جو کچھ منقول ہے وہ اسی کے مطابق ہے۔

بقیہ حاشیہ ص ۳۱۸ ج ۲

تو وہ حدیث گو یا اس آیت کے ناسخ بھڑے گی اور حدیث سے مراد حدیث معاذ ہے اور اجماع سے معارض ہوتا اس لئے لازم آئے گا کہ قیاس سے قوی دلیل نہ ہونے کی صورت میں قیاس کے تحت ہونے پر امت کا اجماع ہو چکا ہے اور قیاس کو حجت نہ ماننے والے لوگ تو قرون ثلاثہ کے بعد کے ہیں لہذا ان کی مخالفت قابل التفات نہیں بھی جائے گی۔ ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص ۲ ج ۲

بہر حال امام صاحب خبر اتحاد کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے۔

اصل بات یہ ہے کہ امام صاحب سے اس بارے میں بہت سے فروع اس قسم کے منقول ہیں جن میں انہوں نے قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کیا ہے اور بعض جزئیات میں اس کے برعکس قیاس سے اخذ کیا ہے اور خبر اتحاد کی مخالفت کی ہے۔

پہلی قسم جہاں قیاس کو چھوڑ کر خبر اتحاد پر عمل کیا ہے، حدیث تہقیقہ قسم اول کی چیز مثالیں ہے یعنی :-

- ایک مرتبہ آل حضرت نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک اندھا کنوئیں میں گر پڑا جس پر بعض لوگ نماز میں منہ نہ لگے، آل حضرت نے انہیں نماز اور وضو دونوں کے اعادہ کا حکم دیا۔

چنانچہ امام صاحب اور ان کے اصحاب اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں اور نماز میں تہقیقہ سے نقص وضو کے قائل ہیں حالانکہ یہ حدیث اخبار آحاد کے قبیل سے ہے اور قیاس کے خلاف ہے اس لئے کہ خارج از صلوٰۃ ہونے کی صورت میں تہقیقہ سے وضو نہیں ٹوٹتا تو نماز کے اندر یہ ناقص وضو کس طرح ہو سکتا ہے؟ مزید برآں وضو ان چیزوں سے ٹوٹتا ہے جو پیشاب پاخانہ کی راہ سے باہر نکلیں اور تہقیقہ اس قبیل سے بھی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ تہقیقہ اگرچہ خارج از صلوٰۃ ہونے کی حالت میں ناقص وضو نہیں ہے مگر داخل صلوٰۃ ہونے کی صورت میں ناقص وضو ہو گا، کیوں کہ حدیث کو قیاس پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

اور مہجول چوک سے اکل و شرب کی صورت میں روزے کے نہ ٹوٹنے پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کرنا اور اسے قیاس پر مقدم رکھنا بھی اسی قبیل سے ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے تصریح کی ہے کہ یہ حدیث قیاس پر مقدم ہے۔ اس بارے میں فرماتے ہیں :-

لَوْ كَانَتِ الْإِثْرَةُ أَيْدِيَهُمْ فَقُلْتُ بِالْقِيَامِ

یعنی اگر اس مسئلہ میں حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا۔

الغرض اس قسم کے لاتعداد شواہد موجود ہیں اور حقیقی نقطہ میں یہ بات یعنی "حدیث و اثر کی وجہ سے"

راہ گزیر لوگ یہ کہتے ہیں کہ باب الریاء کے استدلال کی صورت میں حضرت امام صاحب قیاس کو خبر آحاد پر مقدم رکھتے تھے اور کہتے ہیں کہ یہ حدیث مشہور ہے "حالانکہ اس کا مشہور ہونا محال نظر ہے" ۱۲

قیاس کو ترک کرنا۔ طے شدہ اصولوں میں سے ہے اور اسے استسنا کہا گیا ہے۔

قسم دوم کی مثالیں: اور قسم ثانی — یعنی قیاس کے خلاف ہونے کی صورت میں حدیث کا ترکِ عمل — "لَا تَقْصُرُوا الْإِسْلَامَ وَلَا تَقْصُرُوا الْإِسْلَامَ" والی حدیث ہے جسے ہم ابھی بیان کر چکے ہیں چنانچہ فقہائے حنفیہ نے قیاس کے خلاف ہونے کی بنا پر اس حدیث کو رو کر دیل ہے اور قیاس سے انکار کر کے یہ فتویٰ دیا ہے کہ "تَضَرُّعٌ" حد میں عیب یا دھوکہ نہیں ہے۔ کیوں کہ مشتری کو دھوکا دیا نہیں گیا ہے بلکہ اس نے خود دھوکا کھایا ہے، اور حدیث "عَرَّيَا" بھی اسی قسم میں داخل ہے، زید بن ثابتؓ سے مروی حدیث "عَرَّيَا" ہے۔

اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمْ رَخَّصَ فِیْ بَعْضِهَا یَا اَنْ تَبَّاعِ
بِخَصْرٍ مِّنْهَا کَمِیْرًا

یعنی آں حضرت صلعم نے "عَرَّيَا" میں اجازت دی کہ ان کی خواص (مخفیہ) سے بیع ہو سکتی ہے۔

عَرَّيَا عَرَّيَّةٌ کی بیع ہے اور عَرَّيَّةٌ کے معنی سخیلہ (کھجور کا درخت) کے ہیں۔ اصل میں عَرَّيَّةٌ کے معنی کھجور کا پھل سمجھ کر کے ہیں پس پھر مجازاً نفس کھجور پر اس کا اطلاق ہونے لگا ہے اس جگہ اس سے کھجور مراد ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے یہ حدیث رو کر دی ہے کیونکہ مخالف قیاس ہے، اس لئے کہ کھجوریں "اموال تجلیہ" سے ہیں جن کی بیع میں "تمثل" بمثل کا ہونا ضروری ہے اور اس میں زیادتی ربا یعنی سود ہے جو حرام ہے اسی طرح بالخصوص میں "ربا" کا گمان پایا جاتا ہے یہ بھی "ربا" کی طرح حرام ہے۔

اور اسی قبیل سے حدیث "قُرْعہ" ہے۔ آں حضرت صلعم سے حدیث "قُرْعہ" مروی ہے۔

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمْ اَقْرَعَ بَيْنَ مَسَاكِينٍ مِّنْهُمْ اَعْتَقَهُمْ
مَسِيْدُهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِمْ، وَلَا مَالَ لَهُمْ سِوَاهُمْ، فَخَرَجَتْ الْفَرَقَةُ
لِلثَّانِيْنَ مَخَاجِزَ عِثْقِهِمَا وَاقْبَى الْاَنْبَاعَ اَبَوْ قَاعٍ
یعنی آنحضرتؐ نے ان پھر غلاموں کے مابین قرعہ اندازی کی جنہیں ان کے مالک نے

اپنی موت کے وقت آزاد کیا تھا، اور ان کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ تھا، دو کو جن کے نام قرعہ نکلا تھا آزاد کر دیا باقی کو غلام رکھا۔

مگر امام ابو حنیفہؒ اس حدیث کو خلاف قیاس ہونے کے باعث رد کرتے ہیں کیونکہ وہ غلام آزاد ہو چکے ہیں، اور اس امر پر اجماع ہے کہ عتق جب واقع ہو جائے تو مرتفع نہیں ہو سکتا، کیونکہ حریت، نسب وغیرہ ان حقائق شرعیہ میں شمار ہوتے ہیں جن کا دفع ثبوت کے بعد جائز نہیں ہے لہذا وہ تمام آزاد ہوں گے لیکن چار یعنی ان کی دو تہائی قیمت میں ان سے معی کرانی جائے گی۔
الغرض اس طرح امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد کو مخالف قیاس ہونے کے باعث رد کر دیتے ہیں۔ مگر دوسری حدیث یعنی ”حدیث غریبا“ میں اس بات کو مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس کے راوی زید بن ثابتؓ ہیں جو صحابہ کرامؓ کے مابین فقہ میں بڑے عالم سمجھے جاتے تھے اور علم فرائض میں خاص مقام رکھتے تھے لہذا ان کی روایت کو مخالف قیاس ہونے کی بنا پر رد کرنا یا انہیں غیر فقہ قرار دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کی نسبت یہ تعلیل صحیح نہیں ہوگی وہ تو بہت بڑے فقیہ تھے۔

یہ چند مثالیں ہم نے بیان کی ہیں جن میں بعض خبر آحاد ایسی ہیں جنہیں قیاس پر ترجیح دی گئی ہے اور بعض وہ ہیں جنہیں رد کر کے قیاس یا مقتضائے ”قواعد عامہ“ کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے۔ یہ صرف چند مثالیں ہیں جن سے احصاء مقصود نہیں ہے۔

اس تفصیل سے امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تخریج سے متعلق سہا سے ہر دو آراء میں موازنہ سامنے دو آراء آجاتی ہیں،

پہلی رائے عیسیٰ بن ابان کی ہے کہ امام صاحب خبر آحاد کو اس وقت رد کرتے ہیں جب اس سے باب رائے کا انسداد لازم آتا ہو اور اس کا راوی غیر فقیہ ہو۔

دوسری رائے علامہ کرخیؒ کی ہے کہ راوی کے عدول اور ثقہ ہونے کی صورت میں امام صاحب ہمیشہ خبر آحاد کو قیاس پر ترجیح دیتے تھے اور اگر امام صاحب نے بعض اخبار آحاد کو رد کیا ہے، تو مخالف قیاس ہونے کے سبب سے نہیں بلکہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے۔

اب ہم مذکورہ شواہد کی روشنی میں امام صاحب کے اقوال اور ان کے ثقہ اصحاب کی روایات پر ان ہر دو آراء کے مابین موازنہ کریں گے۔

عیسیٰ بن ابان وغیرہ کی تخریج امام صاحب کے اقوال سے بلاشبہ مذکورہ بالا شواہد اور حجت ازالہ امام صاحب سے روایت کئے گئے

ہیں وہ عیسیٰ بن ابان، فخر الاسلام اور ان دونوں کے ہم مسلک علماء کی تخریج سے ہم آہنگ نہیں ہیں، جس کے تین اسباب ہیں :-

۱۔ :- حدیث "مفقودہ" کے راوی سعید الجہنی ہیں یہ فقہ میں غیر معروف تھے اور فقہ میں ان کی شہرت کا ادعا بلا دلیل ہے۔

۲۔ :- حدیث "عرایا" کے راوی زبید بن ثابت ہیں اگر اس حدیث کے رد کا سبب اس کا مخالف قیاس ہونا اور راوی کا غیر فقیہ ہونا ہے تو ان کے حسب مرسومہ اسے قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں، راوی اگر فقیہ ہو تو اس کی حدیث قبول کر لی جائے گی خواہ وہ حدیث قیاس کے خلاف ہو یا اس سے موافق، اور اس سے باب الراءے کا انسداد لازم آتا ہو یا نہ آتا ہو۔

۳۔ :- مجولے سے اگر کچھ کھاپی لیا جائے تو روزہ نہ ٹوٹنے والی حدیث کے متعلق امام ابو حنیفہؒ نے تصریح کی ہے کہ یہ قیاس پر مقدم ہے حالانکہ اس کے راوی ابو ہریرہؓ ہیں۔ جن کے متعلق فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان نے کہا ہے کہ وہ فقیہ صحابہ میں نہیں تھے علاوہ انہیں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے منقول ہے کہ عدم نص کی صورت میں قیاس جائز ہوتا ہے اور صرف اضطراری صورت میں وہ قیاس اختیار کرتے ہیں۔

ان اسباب کی بنا پر ہماری رائے میں فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان کی تخریج امام ابو حنیفہؒ کی رائے کی ترجمان نہیں بن سکتی۔

ابو الحسن الکرخی کی تخریج: البتہ ہم ان لوگوں کے قول کو قابل قبول سمجھتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب سنت کو خواہ وہ

خبر آحاد سے ہو۔۔۔ قیاس مستند پر مقدم رکھتے تھے۔ یہ رائے ابو الحسن الکرخی کی ہے اور اسی طواف اکثر علماء کا میلان ہے، چنانچہ "کشف الاسرار" میں ابو الحسن سے مروی ہے :-

"یہ قول۔۔۔ یعنی عیسیٰ بن ابان کا قول۔۔۔ ہمارے اصحاب سے منقول نہیں

ہے بلکہ درحقیقت ان سے یہ منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی اور اس

بارے میں اصحاب کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں کی۔ چنانچہ انہوں نے روزہ بار

کے مجولے سے کھانے پینے کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث پر

عمل کیا ہے اگرچہ وہ قیاس کے مخالف ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے تو یہاں تک

کہہ دیا ہے کہ۔۔۔ اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا۔"

امام ابو یوسفؒ سے ان کے بعض امالی میں مذکور ہے کہ انہوں نے حدیث "مُصَرَّاة" سے اخذ کیا اور مشتری کے لئے اختیار دیا، اور امام ابو حنیفہؒ سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ انہوں نے فرمایا :- "جو کچھ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول سے ثابت ہو گا وہ سب انکھول پر" اور صلیب میں سے کسی سے بھی قبول خبر کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط منقول نہیں، تو معلوم ہوا یہ شرط تو ایجاد ہے!"

نیز حدیث "مُصَرَّاة" "عَرَّیَّة" اور ان سے مشابہ دیگر احادیث پر ترک عمل کے بارے میں جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں :-

ہمارے اصحاب نے ان احادیث کو اس لئے متردک العمل قرار دیا ہے کہ یہ کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہیں نہ کہ راوی کے غیر فقیہ ہونے کی وجہ سے، چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ "حدیث مُصَرَّاة" کتاب و سنت کے منافی ہے اسی طرح حدیث "عَرَّیَّة" کے متردک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سنت یعنی "الْتَمَرُ بِالْقَرِّ، وَالتَّمْلِیُّ بِالتَّمْلِیِّ، وَالتَّمْلِیُّ بِالتَّمْلِیِّ" والی حدیث کے خلاف ہے نہ اس لئے کہ اس کا لکھی فقہ نہیں ہے۔ نیز ہم یہ کب تسلیم کر سکتے ہیں کہ حضرت ابو حریرہؓ فقہ نہ تھے، وہ فقہ کامل تھے اور اسباب اجتہاد میں سے کوئی سبب بھی ان میں محسوس نہیں تھا۔ وہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں فتویٰ دیتے تھے اور ان کے زمانہ میں صرف فقہ مجتہد ہی فتویٰ دے سکتا تھا اور وہ آنحضرتؐ صلعم کے بلند قدر اصحاب میں سے تھے۔ آنحضرتؐ نے ان کے لئے حفظ کی دعا کی جو درگاہ ایندی میں قبول ہوئی اور تمام عالم میں ان کا چہرہ چھا ہوا، اور

یعنی آیت کریمہ: "فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ"

اور سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ نادان قیمت یا دوسی ہی چیز سے ہوتا ہے۔
نیز آنحضرتؐ کا فرمان ہے کہ "جس نے غلام سے اپنا حصہ آزاد کیا، اگر وہ لوگ رہے تو اس کے شریک کے حصہ کی قیمت اس کا پر ڈالی جائے گی۔"

خبر آحاد کے قیاس پر تقدم اور امام صاحب: اس تعلیل سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اوصاف و امارت کے تضادم اور تعارض کی صورت میں قیاس مستحب کو حدیث پر تقدم نہیں رکھتے تھے اور ان کے بعد اصحاب تخریج یا بعض نے بر بنائے تحقیق جو یہ کہا ہے کہ "صحابہ کرام میں سے راوی کے غیر نقیبہ ہونے کی صورت میں امام صاحب خبر آحاد پر قیاس کو مقدم رکھتے تھے" اس کی نسبت امام صاحب کی طرف ہرگز صحیح نہیں ہے اس لئے کہ:

۱۔ جن مقدمات سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہیں۔

۲۔ امام صاحب سے جو اقوال منقول ہیں یہ مقدمات ان سے متضادم ہیں۔

۳۔ جو فروعات امام صاحب سے ماخوذ ہیں ان سے متضادم ہیں۔

مگر اس کے باوجود ہمیں امام صاحب سے ایسے فردعی مسائل بھی ملتے ہیں جو اخبار آحاد کے خلاف ہیں، تو سوال یہ ہے کہ آیا یہ اخبار آحاد امام صاحب کے علم میں تھے؟ اگر ان اخبار کا انہیں علم تھا تو انہوں نے انکو کیوں چھوڑا اور کس بنا پر ان کے خلاف مسلک اختیار کیا؟ اس کے جواب میں ہمیں دو باتوں میں سے ایک بات کو فرض کرنا پڑے گا، یا تو یہ کہ مذکورہ احادیث امام صاحب تک نہیں پہنچ سکیں اور یا یہ کہ انہوں نے علم ہونے کے باوجود ان احادیث کو رد کر دیا۔ مگر بسبیل فرض ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب ان احادیث سے بے خبر تھے اور انہوں نے لاعلمی کی حالت میں اجتہاد سے کام لیا، اگر اجتہاد و استنباط کے وقت انہیں ان احادیث کا علم ہوتا تو ضرور ان کا اعتبار کرتے اور فردعی میں ان کے مقتضی کے مطابق فتویٰ دیتے۔

یہ فرض کر لینے میں سہولت تو ہے مگر پھر اجتہاد حنفی کا مقصد یہ ہے بنیاد ہو کر رہ جائیگا اس لئے ہم تمام ان احادیث آحاد میں اس سوردہ کو جاری نہیں کر سکتے جن کی امام صاحب نے مخالفت کی ہے بلکہ کچھ احادیث کے بارے میں یہ بات ماننی پڑے گی کہ بعض اخبار آحاد کی مخالفت بعد از علم تھی اور ان کے رد کی کوئی وجہ ضرور تھی مگر وہ وجہ نہ تو راوی صحابی کا غیر نقیبہ ہونا ہے

اور نہ باب الرائے کا انسداد ہے جیسا کہ بعض علماء نے کہا ہے ،

فقہ کوفہ اور اس کے مصادراہام ابو حنیفہؒ بعض اخبار آحاد کو رد کر دیا کرتے تھے ، اجتہاد عراقی کے مختلف پہلوؤں پر غور و خوض کرنا ضروری ہے ۔

کونہ جو علوم و فنون کا مرکز تھا ، امام ابو حنیفہؒ کی نظر میں اس کی تمام تر فقہ کا مدار عبد اللہ بن مسعودؓ ، علی بن ابی طالب اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتاویٰ پر تھا ۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ کے عہد خلافت اور عبد اللہ بن مسعودؓ کی زندگی کا معتد بہ حصہ وہاں گزرا ، چنانچہ ان حضرات کے علوم و فنون کونہ میں منتقل ہو گئے تھے ۔

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اجتہاد و فتویٰ میں حضرت عمر بن الخطابؓ کے نقش قدم پر چلتے تھے اور قاضی شریحؒ ، علقمہ بن قیسؒ اور مسروق بن الابدعؒ نے ان بلند قدم فقہائے صحابہ کی خوب اشاعت کی تھی ۔ نیز ابراہیم النخعیؒ نے ان تمام بزرگ ہستیوں سے فیض حاصل کیا تھا ۔ پھر ابراہیم النخعیؒ کے واسطے سے ان بزرگوں کی علمی وراثت امام ابو حنیفہؒ کے شیخ حماد کی طرف منتقل ہو گئی جیسا کہ ان کے واسطے سے امام شعبیؒ کی فقہ کا خزانہ ان کے ہاتھ لگ گیا جو اہل اثر کے مسدک سے اقرب تھا ، مگر حماد پر نخعی کا مسلک غالب رہا جو حضرت عمر فاروقؓ ، ابن مسعودؓ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی فقہ پر مشتمل تھا ۔

جب واقعہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی وساطت سے ان ائمہ ثلاثہ کی فقہ امام حماد کی طرف منتقل ہوئی اور حماد کے بعد امام ابو حنیفہؒ نے اس ورثہ کو سنبھالا تو ضروری ہے کہ فقہ احادیث میں ان بزرگوں کا طرز فکر اور نقل روایت میں وقت و نظر اور احتیاط کا خیال بھی ان کی طرف منتقل ہو گیا ۔

چنانچہ عبد اللہ بن مسعودؓ کا یہ حال تھا کہ جب آنحضرتؐ سے کوئی روایت بیان کرتے تو ان پر پیکپی طاری ہو جاتی کہ کہیں ایسی بات نہ نقل کر دیں جو آپؐ نے نہ فرمائی ہو حالانکہ اپنی رائے سے فتوے دیتے وقت انہیں کچھ بھی ہچکچاہٹ نہیں ہوتی تھی ۔

اور حضرت عمرؓ بن الخطابؓ لوگوں کو قلت روایت کا حکم دیتے تھے کہ کہیں کذب بیانی میں مبتلا ہو کر آنحضرتؐ کے حوالہ سے ایسی بات نہ کہہ دیں جو آپؐ نے نہ فرمائی ہو ۔

اور حضرت علیؓ کا یہ حال تھا کہ اگر کوئی عادل فقہ راوی بھی آنحضرتؐ سے روایت کرنا تو تڑکیا کرتا تھا ۔

کے لیے اس سے حلف لیتے اور حضرت ابو بکرؓ کے سوا کسی کو اس سے مستثنیٰ نہیں کرتے تھے۔

امام صاحب کا اصول حدیث قضا میں ان بزرگوں کا راستہ اختیار کیا تو ضروری تھا کہ جن راویوں سے وہ واقف نہ تھے ان کی روایت کے قبول کرنے میں بھی ان بزرگوں کی طرح شدت سے کام لیتے اور یہ عین ممکن ہے کہ بعض لوگوں کی روایت کو وہ اس لیے رد کر دیتے ہوں کہ وہ ان سے مطمئن نہ ہوں اگرچہ ایسی باتیں وہ برملا نہ کہتے ہوں کیوں کہ وہ کسی پر برملا جرح نہیں کرتے تھے اور نہ لوگوں کے متعلق بدظنی پھیلاتے تھے انہیں جس روایت پر اطمینان ہو جاتا اسی کے مطابق فتویٰ دینے پر اکتفا کرتے اور باقی لوگوں کے روایات کو ترک کر دیتے تھے۔

در حقیقت تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں مدارس فقہیہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہر مدرسہ فکر اپنے راویوں پر اعتماد کرنے لگا اور دوسروں کے روایات کو آسانی سے قبول نہ کرتا چنانچہ شاہ ولی اللہؒ صاحب دہلوی لکھتے ہیں :-

اس زمانہ میں علمائے تابعین میں سے ہر تابعی کا مسلک الگ ہو گیا اور ہر شہر کا ایک علیحدہ امام بن گیا چنانچہ سعید بن المسیب، عالم بن عبد اللہ بن عمر اور ان کے بعد زہری، قاضی یحییٰ بن سعید، ربیعہ بن عبد الرحمن مدینہ میں اور عطاء بن ابی رباح مکہ میں اور ابراہیم نخعی، شعبی کوفہ میں اور حسن بصری بصرہ میں اور طاہر بن کثیران یمن میں اور کھول شام میں، بالمرحیب حدیث کا درس دینے لگے اور تشنگان علوم ان سے علوم حدیث، فتاویٰ و اقوال صحابہ، ان علماء کے مذاہب اور تحقیقات کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھانے لگے۔ ان کے پاس استفتاء آنے لگے۔ مسائل کا سلسلہ چلا اور فیصد پہنچنے لگے۔

سعید بن مسیب، ابراہیم اور ان کے ہم مثل علماء نے تمام ابواب فقہ کو یکجا کر دیا ہر باب فقہ میں ان کے چند اصول تھے جو انہوں نے سلف سے حاصل کئے تھے مثلاً سعید بن مسیب اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ تھا کہ اہل حرمین فقہ میں سب سے اہمیت ہیں اور ان کے مذہب کی بنیاد عبد اللہ بن عمرؓ، عائشہؓ اور ابن عباسؓ کے فتاویٰ اور قضاۃ مدینہ کے قضا یا پر مبنی چنانچہ انہوں نے حسب توفیق ان کے فتاویٰ صحیح کر دیئے پھر اعتبار و تفتیش سے ان پر غور و فکر کیا۔

ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کی یہ رائے تھی کہ عبد اللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب فقہ میں سب سے ثابت ہیں۔ جیسا کہ علقمہ نے مسروق سے کہا :-

”کیا ان میں سے کوئی ایسا بھی ہے جو عبد اللہ بن مسعود سے اثبت ہو؟“ اور سعید بن مسیب فقہائے مدینہ کی لسان (ترجمان) سمجھے جاتے تھے، اور احادیث حضرت ابوہریرہ اور حضرت عمرؓ کے قضایا کے سب سے بڑے حافظ تھے، اسی طرح ابراہیم نخعی فقہائے کوفہ کے ترجمان تھے۔

بہر حال اسی طرح علاقائی اختلاف رونما ہو گئے جن کی ابتداء ان صحابہ کرام کے اختلافات سے ہوئی جن کی مرویات، فتاویٰ و قضایا، طریقہ اجتہاد اور قیاسات کو ہر علاقہ کے علماء نے بطور توارث حاصل کیا اور وہی اپنے اقلیم کے صحابی کے، تمام آثار فقہیہ — خواہ وہ مستقل ہوں یا مستنبط — کے وارث ہوئے۔

اس علاقائی اختلاف کی وجہ سے ہر علاقہ کے لوگ اس صحابی کے مرویات اور قضایا و فتاویٰ پر مطمئن ہو گئے اس طرح ہر علاقہ کے علماء کے ہاتھ احادیث اور فتاویٰ نے اثرہ کا ایسا مجموعہ آگیا، جس پر انہوں نے اپنے استنباط کی بنیاد رکھی کیونکہ دوسرے لوگوں کی روایات اور فتاویٰ کا ان تک پہنچنا آسان نہ تھا۔

شاہ ولی اللہ کی رائے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی کے اس بیان سے فقہ عراقی میں ابوہریرہ سے قلت روایت اور قیاسات کی وجہ ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ حضرت ابوہریرہ کی احادیث کے حفظ و روایت ہیں۔ ابن مسیب اور دیگر علمائے مدینہ مشغول رہے، اور ابن مسعود کے احادیث و فتاویٰ کو فقہائے کوفہ نے حفظ کیا اس لئے اگر امام ابوحنیفہؒ نے احتیاطاً حضرت ابوہریرہ کی احادیث کے خلاف فتویٰ دیا تو یہ ان کے غیر فقہیہ ہونے کی وجہ سے نہ تھا جیسا کہ ابن ابی انور و نضر الاسلام نے کہا ہے بلکہ اس لئے کہ اقلیمی رکاوٹوں کی وجہ سے اہل عراق تک ان روایات کا پہنچنا آسان تھا۔ نیز یہ اقلیمی رکاوٹیں مصحوبت قبول کا سبب بھی تھیں۔

یہی وجہ تھی کہ جب مداحوں نے فکر کا باہم اختلاف ہوڑا، علوم و معارف کا باہم تبادلہ ہونے لگا، اور ایک اقلیم کی احادیث دوسرے علاقہ تک پہنچیں تو آراء میں قرب پیدا ہو گیا اور ہر ایک نے دوسروں سے اخذ کیا چنانچہ فقہ عراقی اور حجازی میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا۔ اختلافات میں ایک کو نہ قرب نظر آنے لگا مگر اس کا اتمام امام ابوحنیفہؒ کے بعد ہوڑا۔

اختلاف کا ایک سبب اختلاف اقلیم بھی تھا: اقلیمی اختلاف کے بعد رجحانات
تھا کہ تمارض کی صورت میں ہر علاقہ دوسرے علاقہ کی روایات کو ٹھکراتا کہوں کہ تلاطم ہمیشہ
اپنے شیخ کے خیالات سے متاثر ہوتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ دوسروں کے علوم سے
واقف نہ ہوں تو لا محالہ جنہیں وہ جانتے پہنچاتے ہیں ان کے روایات کو دوسروں
کے روایات پر ترجیح دیں گے اور دوسروں کے مسلک کے مقابلہ میں ان کے مسلک
کو رائج خیال کریں گے۔

روایات پر فتاویٰ صحابہ کی ترجیح کا سبب قبول روایات کے بارے میں اہل
عراق کا تشدد — جو انہیں عبد اللہ
بن مسعود، علی بن ابی طالب اور حضرت عمرؓ بن الخطابؓ سے درشہ میں ملا تھا — ہی
اس بات کا سبب بنا کہ انہیں جس کی روایت کے مرفوع ہونے میں شبہ ہوتا اس پر صحابی کے
فتوے کو مقدم رکھتے حتیٰ کہ امام شعبیؒ جیسے فقیہ اعظم جو تمسک بالآثار کے سب سے
زیادہ پابند تھے فرماتے ہیں :-

”آل حضرتؓ کے بجائے علیؓ کا نام لینا ہمیں زیادہ محبوب ہے۔“
جس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ روایت میں شبہ کیوقت آل حضرتؓ کی طرف بھولی نسبت کرنے سے
بہتر ہے کہ ”قال علیؓ“ (حضرت علیؓ نے فرمایا) کہہ دیا جائے اور قول کی نسبت آل حضرت صلعم
کی طرف احتیاطاً نہ کی جائے،

اسی طرح اہل الرائے — جن کی کوفہ میں اکثریت تھی — کے امام ابراہیم نخعیؒ
فرماتے ہیں :-

”قال عبد اللہ و قال علقمہ احب الینا“
یعنی کسی قول کو عبد اللہؓ یا علقمہؓ کی طرف منسوب کرنا ہمارے لئے زیادہ
پسندیدہ ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبول روایت کے سلسلہ میں تشدد کی وجہ سے مجبور تھے

کہ جب احادیث کی صحت نسبت کے بارے میں شبہ ہو تو انہیں ترک کر کے صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ پر عمل کریں۔

قبول روایت میں اہل عراق کے تشدد کے دو سبب تھے :-

۱ :- ایک تو یہ تھا ۔۔۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ۔۔۔ کہ ان کا تعلق ان صحابہ کرام سے وہ چکا تھا جو روایت کے معاملہ میں تشدد پر عامل تھے۔

۲ :- دوسرے یہ کہ تابعین، تبع تابعین اور فقہاء کے دور میں عراق مختلف فرقوں اور گروہوں کا مرکز بن چکا تھا، اور یہاں خوارج، مرجیہ، جہمیہ اور قدریہ حتیٰ کہ زنادقہ تک کے حامی اور حواری موجود تھے اور یہ فرقے اپنے اپنے نظریات کی حمایت اور استغناات دینی کی بنا پر غلط اور جھوٹی روایات کے بیان کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے تھے۔ فقہائے عراق نے جب یہ کیفیت اپنی آنکھوں سے دیکھی کہ آل حضرتؐ پر کثرت سے کذب بیانی ہو رہی ہے، تو انراہ احتیاط احادیث سے متعلق ان کے دلوں میں شک و شبہات کے جذبات پیدا ہو گئے، لہذا طلب و توفیق اور تحفظ دین کے جذبات کے تحت وہ اس بات پر مجبور تھے کہ وہ لوگ جنہیں وہ ہر لحاظ سے جانتے پہنچاتے ہوں اور ان کے آراء و اجتہادات میں کسی قسم کی کمی نہ ہو، انہی کی روایت قبول کریں اور جن کے عقائد و اجتہادات سے وہ باخبر نہ ہوں۔ تو خواہ وہ کتنے ہی ثقہ کیوں نہ ہوں۔۔۔ ان سے روایت ترک کر دیں، کیوں کہ ان کے سامنے آل حضرتؐ کے حوالہ سے کثرت سے کذب بیانی کی جارہی تھی۔ لہذا اس دبا سے بچنے کے لئے احتیاط ضروری تھی۔

عموم الفاظ اور بیان قرآن چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ عراقی عموم الفاظ اور بیان قرآن پر ندر دیتی ہے، اور ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ وہ قرآن کریم کے خاص کو محتاج بیان تصور نہیں کرتے لہذا اہل عراق نے ان تمام احادیث کی مخالفت کی جنہیں اہل حجاز قرآن کا "خاص" بسلسلہ بیان و تفسیر قرار دیتے تھے بلکہ اس خاص کے فی ذاتہ مہین اور محتاج بیان نہ ہونے کی وجہ سے ان احادیث کی صحت نسبت سے ہی انکار کر دیا اور یہ مرویات اور راویوں کے بارے میں شک و شبہ کی بنا پر تھا۔

مزید برآں ان کی رائے یہ تھی کہ احادیثِ آحاد میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہوتی کہ عموم قرآن کی سادہ من بن سکیں حتیٰ کہ ان کے ذریعہ تخصیص ممکن ہو بلکہ اس صورت میں قرآن کو اس

کے عموم پر چھوڑا جائے گا اور جو روایات اس عموم کے خلاف ہوں گی ان کی صحت نسبت سے انکار کر دیا جائے گا کیونکہ کوئی حدیث قرآن کی معارضہ نہیں ہو سکتی اور نہ احادیث آحاد نصوص قرآنیہ کی ناسخ ہو سکتی ہیں۔

اور ان کے نزدیک تخصیص بھی نسخ ہی کا ایک شعبہ ہے بلکہ اکثر اصحاب تو لفظ نسخ سے تخصیص ہی مراد لیتے تھے،

العرض احادیث آحاد کے متعلق ان کا یہ فیصلہ کہ وہ عموم قرآنی کے معارضہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں اور نیز یہ کہ "خاص" محتاج بیان نہیں ہوتا اور پھر روایہ حدیث پر شکوک و شبہات یہ سب باتیں ایسی بحثیں جن کی وجہ سے انہوں نے قرآن کے عموم یا نصوص سے استنباط کر کے فقہ سے دیئے حالانکہ ان مسائل کے بارے میں احادیث موجود ہیں چنانچہ ان کے اس طرز عمل سے بعد کے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ اثر کے مقابلہ میں قیاس تسلیم کرتے تھے اور احادیث آحاد پر قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔

خبر آحاد کے بارے میں امام صاحب کا مسلک : مندرجہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب ہر لحاظ سے قیاس کو خبر آحاد پر ترجیح نہیں دیتے تھے اور جو اخبار آحاد امام صاحب کے قیاسات کے خلاف نظر آتی ہیں انہیں اس اساس پر ترک نہیں کیا گیا تھا کہ امام صاحب کے ہاں قیاس کو خبر آحاد پر فوقیت ہے اور باوجودیکہ انہیں ان احادیث کے رواد کے صدق اور ثقاہت پر پورا بھروسہ تھا پھر بھی قیاس کو ترجیح دی ہے لیکن ان احادیث پر قیاس کو مقدم رکھنے کے وجوہ دوسرے تھے جن میں سے بعض کی طرف ہم تے ابھی اشارہ کر دیا ہے۔

لیکن اس سلسلے میں ایک بات ضرور کہیں گے یہ کہ بعض قیاسات کی بنیاد اصول عامہ پر ہے جو شریعت اسلامیہ کے مجموعی احکام سے اخذ کئے گئے ہیں اور علماء کی بہت بھاری اکثریت نے ان قیاسات کو تسلیم کیا ہے یا نصوص قطعیہ سے وہ ثابت ہوتے ہیں اور ان کا مرتبہ بھی امور قطعیہ کے برابر ہے تو کیا اس قسم کے اصول قطعیہ پر بھی خبر آحاد کو مقدم رکھا جائے گا؟ اور ان اخبار آحاد کے پیش نظر ہر قسم کے قیاس کو ترک کرنا پڑے گا؟ اور کیا امام ابو حنیفہؒ بھی ان قیاسات کو جو اصول قطعیہ پر مبنی ہوتے تھے، خبر آحاد کا معارضہ ہونے کی وجہ سے ترک کر دیتے تھے؟

یہ بحث محل متنازعہ ہے۔ اس سے قبل ہم ابو الحسین البصری کا قول نقل کر چکے ہیں کہ :-

تمام علما اس بات پر متفق ہیں کہ جب قیاس کسی علت مخصوصہ یا اصل قطعی پر مبنی ہو اور وہ اصل کی طرح فرع میں بھی قطعی ہو اس صورت میں وہ خبر واحد پر مقدم ہوگا اور اس کے مقابلہ میں خبر واحد شاذ روایت کے حکم میں سمجھی جائے گی۔

تو کیا امام صاحب بھی اس اجماع میں شریک ہیں؟ یہ بات ذرا تفصیل طلب ہے جسے ہم اظہار و طوالت کو چھوڑ کر اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

اولہ شرعیہ کے اقسام :- اس میں شک نہیں کہ اولہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں :-

۱ :- ظنی ،

۲ :- اور قطعی ،

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اخبار آحاد کا تعلق پہلی قسم کے اولہ سے ہے، اور تمام فقہاء اس اصول کو مانتے ہیں کہ دلیل ظنی اور قطعی میں تعارض کے وقت قطعی کو ظنی پر ترجیح ہوگی۔

یہ بات ایسی ہے جسے بداهت عقل بھی تسلیم کرتی ہے اور نقل کے بھی عین مطابق ہے بلکہ منقول کا لب لباب یہی ہے۔ کیونکہ جو دلیل قطعی ہو اس کے مقابلہ میں ظنی کمزور ہوگی اور دلیل قطعی معارض ہونے کے باعث اسے شاذ سمجھا جائے گا اور کوئی نہیں جانتا کہ متن حدیث کی کمزوری اس کے ردائے پر تدح کا موجب ہو سکتی ہے۔

اب ہم ان قواعد عامہ قطعیہ کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں

تو اعد قطعی کی چند مثالیں جو شریعت کے احکام ثابتہ سے مستنبط ہیں اگرچہ وہ

نصوص سے ثابت نہیں ہیں مگر اصول قطعیہ یا اولہ قطعیہ کا حکم رکھتے ہیں ۔

۱ :- لا حرج فی الدین (یعنی دین میں شدت اندیشی نہیں ہے)

۲ :- قاعدة سد الذرائع

۳ :- لا تقادروا انراکاة و نہما اخیری - (کوئی کسی کا بوجہ نہیں اٹھا سکتا)

علاوہ انہیں اور بہت سے قواعد ہیں جو یا تو شریعت اسلامیہ کے منبع اول یعنی قرآن میں بالصراحت مذکور ہیں یا پھر ایسے قیاسات ہیں جن کی بنا علی منصوصہ پر ہے، اور یا ایسے قواعد ہیں جو بحیثیت مجموعی اسلام شرعیہ سے مستنبط ہوتے ہیں۔

چھوڑ علماء اس پر متفق ہیں کہ وہ قیاسات قطعیہ جو نصوص یا اس قسم کے اصول پر مبنی ہوں ان کے مقابلہ میں خبر واحد کو رد کر دیا جاتا ہے بلکہ اس کا ایسے قیاسات کے خلاف ہونا خود اس روایت کے ثبوت میں شکوک و شبہات کا موجب ہوتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب سے جو مروی ہے کہ انہوں نے بعض اخبار کو رد کر دیا اور بعض دوسری روایات کو قبول کر لیا تو اس کی تخریج کی بنیاد بھی اسی اصول پر ہے۔

مثلاً امام صاحب سے مروی ہے کہ انہوں نے بھول کر کھاپی لینے سے روزہ نہ ٹوٹنے والی حدیث قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود قبول کر لی کیونکہ وہ کسی اصل قطعی کے منافی نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ شاطبی لکھتے ہیں :-

امام صاحب نے نماز میں تہنہ دالی حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا ہے کیونکہ

یہ مسئلہ اجماع سے ثابت نہیں ہے اور قرعہ اندازی دالی حدیث کو رد کر دیا

ہے کیونکہ وہ اصول کے خلاف ہے اس لئے اصول تو بہر حال قطعی ہوتے

ہیں اور خبر واحد قطعی اور وہ غلام آزادی کے مستحق ہو چکے ہیں اور اس پر

اجماع ہو چکا ہے کہ آزادی کا استحقاق ثابت ہونے کے بعد کسی طرح بھی

اسے رد نہیں کیا جاسکتا۔

معنیہ اسی اصول کے تحت امام صاحب "مصرۃ" دالی حدیث اور دیگر روایات کو

۱۔ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ ایک شخص نے مرنے لگوت میں اپنے چھ غلام آزاد کر دیے اور ان کے سوا اس کے پاس کچھ نہ تھا تو آنحضرتؐ نے ان کو تین گروہوں میں تقسیم کر کے قرعہ اندازی کی پھر جن دو کے نام قرعہ لکلا انہیں آزاد کر دیا اور باقی چار کو غلام رکھا۔

۲۔ موافقات ص ۳ ج ۲ طبع مصر

رد کرتے ہیں جو نصوص قرآنیہ سے متعارض ہیں یا کسی ایسی علت مخصوصہ کے خلاف ہیں جو فرع میں قطعی طور پر متحقق ہے۔

نعارض کے وقت خبر احاد کا حکم جب کوئی خبر واحد یا حدیث ظنی کسی اصل کے خلاف وارد ہو تو اس کے بارے میں علامہ شاطبی نے ابن العربی کے حوالہ سے علماء کی آراء نقل کی ہیں چنانچہ لکھتے ہیں :-

ابن العربی فرماتے ہیں : جب خبر واحد کسی قاعدہ شرعیہ کے خلاف آجائے تو کیا اس پر عمل جائز ہو گا ؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس صورت میں خبر واحد پر عمل جائز نہیں ہے امام شافعیؒ خبر واحد پر عمل کے قائل ہیں اور امام مالکؒ سترہ نظر آتے ہیں مگر ان کا مشہور قول یہی ہے کہ اس صورت میں اگر حدیث کی تائید کسی دوسرے قاعدہ سے ہوتی ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ ترک کر دیا جائے گا۔

پھر کہتے ہیں کسی برتن کو چھوٹا کر جانے کے بارے میں امام مالک کے مسلک کا ذکر کر کے لکھتے ہیں :-

ولم یغلب والی حدیث چونکہ شریعت کے دو بڑے بڑے اصولوں کے خلاف ہے لہذا اس پر عمل نہیں ہو سکتا ، کیوں کہ اولاً تو یہ آئیہ کریمہ :-

فَكُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ

کے خلاف ہے اور دوسرے شریعت نے زندگی کو طہارت کی علت قرار دیا ہے اور وہ کہتے ہیں موجود ہے ۔ لہذا کتا بھی پاک جائز مقصور ہو گا ۔

حدیث عرایا اور امام ابو حنیفہؒ : اب رہی حدیث "عرایا" تو یہ اگرچہ قاعدہ رہا ہے کے خلاف ہے مگر "قاعدہ معروف" سے اسے استحکام ملتا ہے ۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے مِیْعَ الثَّرْبِ یا الثَّمَرِ یعنی زکھجوروں کا خشک کے بدلے میں فروخت کرنا کی ممانعت والی حدیث کو قابل عمل نہیں سمجھا کیونکہ وہ بھی قاعدہ معروف کے خلاف ہے۔

حنفی اور مالکی مسلک میں وجوہ امتیاز :- ابن العربی کے اس بیان سے واضح ہوتا
 امام مالک کے باہن فرق صرف یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ تو اصل قطعی کی تقدیم کے قائل ہیں ، اور
 امام مالک اصل قطعی کو اس صورت میں مقدم رکھتے ہیں جب کہ اس حدیث کی تقویت دوسرے
 قاعدہ سے نہ ہوتی ہو !

مگر حقیقت یہ ہے کہ "عرایا" دالی حدیث اگر ایک طرف قاعدہ معروف کے مطابق
 ہے تو دوسری طرف من کل الوجوہ اصول کے بھی خلاف نہیں ہے بلکہ اصول سے اس کے
 شواہد مل سکتے ہیں لہذا زیر بحث مسئلہ میں کہا جائے گا کہ یہاں دو اصول باہم متعارض ہیں ۔
 ایک اصل سے حدیث کی تائید ہوتی ہے اور دوسرا اس کے خلاف ہے ۔
 اور امام ابوحنیفہ ۲ اس صورت میں یہ نہیں فرماتے کہ حدیث اصول کے خلاف
 ہے بلکہ جب کسی حدیث کی اصل قطعی سے تائید ہوتی ہو تو خبر آحاد کو وہ رد نہیں کرتے بلکہ
 خبر واحد کو اس صورت میں رد کرتے ہیں جب کہ کسی اصل قطعی سے بھی اس کی تائید نہ ملتی ہو
 اور اصول کے خلاف ہو ،

پس حدیث "عرایا" سے اختلاف کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ احناف شہادت
 اصل کے باوجود حدیث کو رد کر دیتے ہیں اور مالکیہ اس صورت میں رد نہیں کرتے ، بلکہ
 اس میں اختلاف یہ ہے کہ حدیث "عرایا" مشہور حدیث کے خلاف ہے جو اس سے اقوی
 ہے احد وہ حدیث رہا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جب خبر آحاد کسی مشہور حدیث کے خلاف
 آجائے تو حدیث مشہور چل ہوگا ، لہذا متنازعہ فیہ مسئلہ کا قیاس سے کوئی تعلق نہیں ،

تفصیل بالا سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک
خلاصہ بحث :- خبر آحاد اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے ۔ اور اگر
 کسی ایسے قیاس کے خلاف ہو جس کی علت اصل قطعی سے مستنبط ہو ، یا اصل تو قطعی ہو
 مگر استنباط قطعی ہو ، یا اصل اور استنباط دونوں قطعی ہوں مگر فرع پر تطبیق قطعی ہو ، تو
 ان جملہ صورتوں میں اخبار آحاد کو قیاس پر مقدم قرار دیا جائے گا ، کیوں کہ اخبار آحاد کا
 ثبوت گو قطعی ہے مگر اس کی نسبت تو بہر حال شامع علیہ السلام کی طرف ہے جو احکام شرعیہ
 کے مفسر اور شارح ہیں ،

البتہ اگر خبر آحاد کسی ایسی اصل کٹی سے معارض ہو جو قطعی ہے اور ذرع پر اس کا انطباق بھی شک و شبہ سے بالا ہو تو اس صورت میں امام صاحب خبر آحاد کو ضعیف قرار دیتے ہیں، اور اس کی صحت سے انکار کرتے ہیں، اور قواعد کلیہ کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں جو بہر حال شک و شبہ سے مارا ہوتا ہے۔

پس ان وجوہ سے — خاص کے محتاج بیان نہ ہونے فقہائے عراق پر کُل اعتماد اور احادیث مدینہ کے عراق تک نہ پہنچنے کے باعث — کی بنا پر امام صاحب نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اخبار آحاد کے مقابلہ میں عموم قرآن اور قیاس سے ترک کیا جائے گا اور اخبار آحاد کو ترک کر دیا جائے گا۔



امام البخاری اور حدیث مرسل کی حجیت

حدیث مرسل کی تعریف

حدیث مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تابعی صحابی کے واسطہ کو حذف کر کے براہ راست آنحضرت سے روایت کرے۔

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسال تابعی پر ہی مختصر ہے مگر غرضاً سلام علامہ بزدوی مرسل روایت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں

”حدیث مرسل ہر وہ حدیث ہے جس کی سند آنحضرت تک نہ پہنچتی ہو۔“

مرسل حدیث کے بارے میں اختلاف کا مسلک ہے۔ مرسل کی یہ تعریف عام ہے اور یہ جس طرح ارسال صحابی اور تابعی پر مشتمل اسی طرح ہر دور کے عادی اور ثقہ راوی کی مرسل روایت بھی اسی ذیل میں آتی ہے۔

علمائے حنفیہ کا کہنا ہے کہ تبع تابعین تک کی مرسل روایت تو قابل قبول ہوگی مگر ان کے بعد کی مرسل قابل قبول نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں دو مسلک اور ہیں۔

— (۱) ایک مسلک تو محدثین کا ہے جسے امام نووی جمہور محدثین کا مسلک قرار دیتے ہیں چنانچہ المتقرب میں لکھتے ہیں۔

جمہور محدثین اور اکثر فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک مرسل ضعیف حدیث کے حکم میں

ہے کیونکہ جب مجهول الحال راوی کی روایت غیر مقبول ہے خواہ اسے نام لے کر کہیں نہ جائے
کیا جائے تو مرسل کی روایت اور زیادہ غیر مقبول ہوتی چاہے کیونکہ جب کوئی راوی بواسطہ
تابعی آنحضرت سے روایت کرتا ہے تو جس واسطہ کو حذف کیا گیا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ صحابی
ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ وہ تابعی ہو اور تابعی ہونے کی صورتیں ممکن ہیں کہ ثقہ ہو اور
یہ بھی ممکن ہے کہ ضعیف ہو اور پھر ہو سکتا ہے کہ وہ غیر مذکور تابعی کسی صحابی سے روایت
کرتا ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ کسی ضعیف یا ثقہ تابعی سے روایت کرتا ہو لہذا ان احتمالات
کا وہ دگی میں حدیث مرسل حجت نہیں ہو سکتی۔

— (۱۲) امام شافعی مرسل حدیث کو نہ تو
امام شافعی کا مسلک مرسل کے بارے میں :- مطلق طور پر قبول کرتے ہیں اور نہ رد کرتے ہیں بلکہ
ان کی دانتہ یہ ہے کہ اگر ارسال کوئی نہ والا راوی کیا تابعین ہیں سے ہو اور اسے اکثر صحابہ سے ملاقات کا
شرف بھی حاصل رہا ہو تو ایسی مرسل حدیث قبول ہوگی بشرطیکہ کسی دوسرے طریق سے اس کی تائید نہ ہوتی
ہو، مثلاً :-

— (۱۱) وہ روایت کسی دوسری متصل سند کے ساتھ مروی ہو۔ اور اس مستم کی مرسل سب سے زیادہ
قوی سمجھی جاتی ہے۔

— (۱۲) اس معنی میں اس سے قبل اہل علم ارسال سے کام لیتے ہوں۔ — یہ ارسال کا دوسرا مرتبہ ہے
— (۱۳) صحابہ کرام کے اقوال و افعال سے اس کی تائید ہوتی ہو۔ — ایسی مرسل تیسرے مرتبہ
پہن شمار ہوتی ہے۔

— (۱۴) اہل علم کی ایک جماعت اس کے مطابق فتویٰ دیتی ہو۔
اگر مذکورہ وجوہ میں سے کسی ایک طریق سے بھی مرسل روایت کی تائید نہ ہوتی ہو تو وہ اعمال میں
قابل قبول نہیں ہے اور نہ اس پر عمل لازم ہے۔

اگرچہ امام شافعی مستند جہ بالا شروط کے ساتھ مرسل کو قبول کرتے ہیں تاہم وہ حدیث اسناد کے درجہ
پہن نہیں رکھتے کیونکہ اس کی سند میں انقطاع موجود ہو، لہذا مقفل کی طرح وہ حجت نہیں ہو سکتی چنانچہ
امام شافعی فرماتے ہیں۔

”ہو سکتا ہے کہ مرسل روایت کے جس راوی کو حذف کیا گیا ہے اس درجہ کا ہو کہ
اس کا نام لینے سے اس روایت کا پامیہ اعتبار یا قفل ہو جائے گا اندیشہ ہو پس اگرچہ دوسرا

مرسل روایت سے اس کی تائید ہی کیوں نہ ہوتی ہو وہ روایت قابل قبول نہیں ہوگی،
کیونکہ ممکن ہے کہ ان دونوں روایتوں کا مخرج ایک ہوئے۔

علمائے احناف کے مسلک کی فصاحت، الغرض مرسل حدیث کے بارے میں یہ ہیں مسلک
ہمارے سامنے ہیں۔

اور مذہب شافعی کی رو سے نہ صرف مرسل تابعی ہی قابل قبول ہے بلکہ تبع تابعین کی مرسل روایات
بھی مقبول ہیں۔

معاذ اللہ امام ابی حنیفہؒ اور کتب آثار پر سرسری نظر ڈالنے سے احناف کا یہ مسلک واضح ہو جاتا
ہے بلکہ امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار کے ہر صفحہ پر چند مرسل روایات ملتی ہیں جن سے انہوں نے استدلال
کیا ہے چنانچہ ہم ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں:-

— (۱۱) — امام ابو یوسفؒ، ابو حنیفہؒ سے وہ زید بن ابی اسیر سے، زید بن ابی اسیر کے ایک شخص
سے روایت کرتے ہیں کہ

”ایک روز آنحضرتؐ گھر سے باہر تشریف لائے، آپؐ کے ایک ہاتھ میں رشیم
اور دوسرے میں سونا تھا آپؐ نے فرمایا:-

”یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کے لئے حلال
ہیں۔“

— (۱۲) — ابو یوسفؒ، امام ابو حنیفہؒ سے وہ یحیٰی سے اور یحیٰی کسی شخص سے روایت کرتے
ہیں کہ:-

”رمضان المبارک کے مہینہ میں آنحضرتؐ نماز پڑھتے اور روزہ رکھتے حتیٰ کہ جب آخری
عشرہ میں داخل ہوتے تو عبادت کے لئے کمر بستہ ہو جاتے اور تمام رات قیام فرماتے تھے۔“

۱۔ رسالہ از امام شافعی

۲۔ الاخطیئہ کتاب الآثار جلد ۲۳

۳۔ زید بن ابی اسیر تبع تابعین سے ہیں جو ۱۲۵ھ یا ۱۳۵ھ میں فوت ہوئے ہیں۔

۴۔ الاخطیئہ کتاب الآثار جلد ۲۳

۵۔ یحیٰی تبع تابعین سے ہیں۔

— (۳۵) — ابو یوسف! ابو حنیفہ رحمہ سے، وہ حماد سے، حماد ابراہیم رحمہ سے روایت کرتے ہیں۔

آنحضرت نے درمیان الموت میں حضرت عائشہ سے فرمایا:

”ابو بکر سے کہو کہ نماز پڑھائیں“

اس پر حضرت ابو بکر نے حضرت عائشہ سے کہا کہ آنحضرت سے معذرت کرو کہ وہ میرا باپ تو بہت بوڑھا اور رقیق القلب ہے جب میں آنحضرت کے مصالی پر کھڑا ہوں گا تو برواشت نہیں کر سکوں گا لہذا حضرت عمرؓ کو حکم دیجئے کہ وہ نماز پڑھائیں، چنانچہ میں نے آنحضرت کے سامنے اپنے باپ کی طرف سے یہ معذرت پیش کی تو آنحضرت نے دوبارہ فرمایا۔

”ابو بکر کو کہو کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں“

اس پر دوبارہ ابو بکر نے معذرت کی اور کہا کہ تم اور حفصہؓ دونوں میری طرف سے جاؤ اور آنحضرت سے عرض کرو کہ ابو بکر کمزور قلب ہے لہذا عمرؓ کو حکم دیجئے کہ نماز پڑھائیں۔
یہ سن کر آنحضرت نے فرمایا۔

”تم (عورتیں) تو صواب یوسف ہو ابو بکر کو میرا حکم پہنچا دو!“

چنانچہ جماعت کھڑی ہو گئی، اتنے میں آنحضرت نے کچھ آفاقہ محسوس کیا اور دو آدمیوں کا سہارا لے کر نانہ کے لئے تشریف لے جانے لگے حضرت عائشہ نے عرض کیا:

”اے آپ اپنی طبیعت پر بوجھ ڈالنے کے قابل نہیں ہیں۔“

اس پر آنحضرت نے فرمایا۔

جُعِلَتْ قُرَّتُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

یعنی میری آنکھوں کی ٹھنڈک تو نماز ہی میں ہے۔

یہ کہہ کر آپ مسجد میں تشریف لے گئے۔ حضرت ابو بکر نے جب آنحضرت کی آمد کو محسوس کیا تو محلے سے چھپے ہٹنا شروع کیا۔ آنحضرت نے ارشاد فرمایا کہ یہاں کھڑے رہو اس کے بعد آپ محلے پر پہنچ گئے اور حضرت ابو بکرؓ آپ کی دائیں جانب کھڑے ہو گئے آپ کی تکبیر پر حضرت ابو بکرؓ تکبیر کہتے اور حضرت ابو بکرؓ کی تکبیر پر دوسرے لوگ تکبیر کہتے، اس طرح حضرت ابو بکرؓ آنحضرت کی اقتداء کرتے رہے اور لوگ حضرت ابو بکرؓ کی اتباع کیا۔

۱۔ ملاحظہ ہو کتاب الآثار ابو یوسف ص ۵

یہاں ابراہیم سے حماد کے شیخ ابراہیم نخعی مراد ہیں جو تابعی ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

— (۴۰) — ابو یوسف، امام ابی حنیفہ رحمہ اللہ سے، ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے، وہ ابراہیم سے روایت کرتے ہیں، آنحضرت نے فرمایا۔

”چھپا یہ جانور کسی کو مار دے تو اس کا خون معاف ہے، اگر کوئی شخص کسی کے کندھے میں گر کر مر جائے تو اس کا خون بھی معاف ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی کان (معدن) میں گر کر مر جائے تو اس کا خون بھی بدر یعنی معاف ہے۔“

— (۵۰) — ابو یوسف، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت نے مقام عسفان پر میمونہ سے شادی کی اور اس وقت آپ محرم تھے۔

یہ سب روایات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تابعین اور تبع تابعین کی

مرسل روایات کو قبول کر لیا کرتے تھے لہذا امام صاحب کے بعد علمائے احناف کا ان روایات کو قبول کرنا نئی تخریج یا استنباط کی بنا پر نہیں ہے بلکہ وہ اس باب میں امام صاحب کی روایات کے قطع ہیں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ امام صاحب اپنی لوگوں کی مرسل روایت کو قبول کرتے تھے جن کے مرتبہ علمی سے وہ واقف ہوتے تھے، اور جن کا طریق اجتہاد انہیں پسند ہوتا اور جنہیں وہ ثقہ خیال کرتے چنانچہ ابراہیم

نخعی، امام صاحب کے شیخ الشیخ ہیں، امام صاحب ان کے طریق اجتہاد سے متاثر ہیں اور ان کی ثقہ کے راوی ہیں کہی مسئلہ میں ان سے موافقت کریں یا مخالفت، بہر حال انہیں وہ ثقہ خیال کرتے ہیں اور

ان کے روایات سے مطمئن ہیں۔

۱۔ ملاحظہ ہو کتاب الآثار ص ۱۹۔

امام محمد اس حدیث کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ مثلاً ایک آدمی کسی جانور پر سوار جا رہا ہے اس جانور نے کسی شخص کو مار ڈالا یا نہجی کر دیا تو اس جانور کے مالک پر کچھ بھی تاوان نہیں ڈالا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی کا چوپایہ بھاگ کھڑا ہو اور کسی شخص کو روند ڈالے تو جانور کے مالک پر کچھ تاوان نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کنواں یا گان کھودنے کے لئے ضرور لگائے ہیں ان میں سے اگر کوئی شخص کان

یا کندہ میں گر کر مر جائے تو مستاجر پر اس کا تاوان نہیں ڈالا جائے گا۔

۲۔ ملاحظہ ہو کتاب الآثار ص ۱۹۔

اسی طرح حسن بصری یا دوسرے لوگ ہیں کہ روایات کو امام ابو حنیفہؒ قبول فرماتے ہیں اور ان پر انہیں پورا پورا اعتماد حاصل ہے، لہذا ان لوگوں کے مراسیل کو قبول کر لینے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام صاحب ہر مرسل روایت کو قبول کر لیتے تھے بلکہ بعض لوگوں سے تو وہ متصل روایت بھی نہیں لیتے تھے چنانچہ ان کے مراسیل پر اعتماد کرتے چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن لوگوں سے امام صاحب روایت کرتے ہیں ان کے مراسیل کو قبول کر لینا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ وہ ہر مرسل روایت کے قبول کر لینے کے حق میں تھے البتہ اگر تاہی یا تبع تابعی ثقہ ہوتا اور وہ ثقہ سے روایت کرتا تو اسے قبول فرما لیتے لیکن اگر ثقہ نہ ہوتا اور نہ قابل اطمینان راوی سے روایت کرتا تو اس کی روایت قبول نہ کرتے لہذا امام صاحب کے نزدیک تابعی یا تبع تابعی کی مرسل روایت قابل حجت تو ہے مگر ان قیود اور شرائط کے ساتھ جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مرسل حدیثیں اور ان کی کیفیت۔ اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں حدیث مرسل کا قابل قبول ہونا عام تھا کیونکہ جن ثقات تابعین سے امام صاحب کو شرف لقاء حاصل تھا وہ تصریح کرتے تھے کہ وہ کسی روایت کو چند صحابہ سے روایت کر لینے کے بعد مرسل بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ حسن بصری سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے۔

”جب کوئی حدیث چار صحابہ کرام سے مروی ہوتی ہے تو میں اسے مرسل کر دیتا ہوں۔“
نیز فرماتے ”مگر جب میں حدیثی فلاں (یعنی مجھ سے فلاں نے حدیث روایت کی) کہتا ہوں تو وہ حدیث صرف اسی سے مروی ہوتی ہے اور جب میں قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہوں تو وہ روایت میں نے سنا اس سے بیشتر آدمیوں سے سنی ہوتی ہے۔“

اسی طرح مروی ہے کہ اعمش نے ابراہیم سے کہا۔

”جب تم میرے سامنے عبداللہ سے روایت کیا کرو تو اسناد کے ساتھ بیان کرو۔“
اس پر ابراہیم نے کہا۔

جب میں حدیثی فلاں عن عبداللہ کہتا ہوں تو وہ حدیث صرف اسی شخص نے عبداللہ سے بیان کی ہوتی ہے مگر جب ”قال عبداللہ“ کہتا ہوں تو وہ روایت متعدد لوگوں نے مجھ سے روایت کی ہوتی ہے پس ظاہر ہوا کہ احادیث میں کذب بیانی کے انشاء سے قبل تابعین کرام بکثرت ارسال کر لیا کرتے تھے مگر انشاء کذب کے بعد اسانید کے بیان کرنے پر علماء مجبور ہو گئے، تاکہ روایت حدیث کی حالت اور ان کے عقائد کی چٹان بین ہو سکے چنانچہ ابن سمیرین فرماتے ہیں۔

”ظہور فتن تک ہم اسناد حدیث کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔“

مرسل اور خبر آحاد پہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے مرسل حدیث کے قابل قبول ہونے کے لئے کچھ مدد و مشروط متعین کئے مثلاً یہ کہ ارسال کرنے والے ثقہ ہوں اور کتب آثار کے تتبع سے جو امام صاحب کی طرف منسوب ہے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مرسل حدیث خبر آحاد کے مرتبہ کی حدیث ہے لہذا جب کسی خبر آحاد اور مرسل میں تعارض پیدا ہوگا تو رفع تعارض کے لئے طرق ترجیح میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کیا جائے گا۔

مگر امام صاحب کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ خبر آحاد تعارض کی صورت میں علمائے احناف کا مسلک اور حدیث مرسل کے مابین تعارض کے وقت علمائے احناف مختلف الفکر ہیں بعض مرسل کو خبر آحاد پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض خبر واحد متقل کو مرسل پر ترجیح دیتے ہیں ہر حال یہ تفصیل طلب بحث ہے جس کا امام صاحب کے مسلک سے کچھ تعلق نہیں ہے اس لئے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔

یہ ہیں سنت کے بارے میں امام صاحب کے نظریات۔

خاتمہ بحث: وہ کتاب اللہ کے بعد سنت کو اپنی فقہ کا عمود قرار دیتے تھے بشرطیکہ وہ ثقہ اور قابل اعتماد رواۃ سے ثابت ہو جائے وہ سنت کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے اور خبر آحاد کو علوم قرآن کے بعد درج دیتے تھے۔

اگر روایات اور کسی قاعدہ شرعیہ کے مابین تعارض ظاہر ہوتا اور وہ قاعدہ ائمہ اسلام کے اجماعی حیثیت رکھتا تو اس کے مقابلہ میں روایت کو شاؤ قرار دیتے اور اس قاعدہ کو حجت سمجھتے۔ اس مسلک میں امام صاحب منفرد نہیں تھے بلکہ جمہور فقہان کے ساتھ تھے جن میں امام مالک فقیہ مدینہ بھی شامل ہیں۔

الغرض امام صاحب اخبار آحاد اور مرسل روایات کو اس وقت قابل قبول سمجھتے تھے جب تک وہ کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور شریعت کے مسلمات کے خلاف نہ ہوں۔

فتوائے صحابی

امام ابوحنیفہ قیاس پر فتوائے صحابی کو ترجیح دیتے تھے

امام صاحب کا ایک اصولی ارشاد -

آغاز کلام میں امام صاحب کے فقہی اصولی بحث کرتے ہوئے ہم بتا چکے ہیں کہ وہ اقوال صحابہ کرام سے میں فرمایا کرتے تھے کہ کتاب و سنت میں کوئی حکم اگر نہیں ملتا تو صحابہ کے اقوال سے جس قول کو مناسب سمجھوں گا اختیار کر لوں گا۔ اور جیسے چاہوں گا ترک کر دوں گا۔ لیکن رہوں گا اقوال صحابہ ہی کے دھڑے میں حدود کے اقوال کی طرف رجحان نہیں کروں گا۔ البتہ حبيب بن ابراهيم شامي، ابن سيرين، حسن، عطاء اللہ سعید بن المسیب، وغیرہم اور دور رس جلال تک پہنچنے کی توجہ یہ لوگ تھے جنہوں سے احادیث روکیاں اور میں بھی انہیں روکا کرتا تھا ان کی طرح رکھتا ہوں !

امام صاحب کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قول صحابی سے اخذ کرتے اور اسے واجب الاتباع قرار دیتے تھے اور جب کسی ایسے مسئلہ میں جہتہا ذکر نہ تھے جس میں صحابہ کرام کے اقوال موجود ہوتے تو ان میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کر لیتے البتہ ان کے واقفہ اقوال سے باہر نہیں جاتے تھے مگر جب کسی صحابی کا فتویٰ میسر نہ آتا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے اس طرح وہ صحابہ کرام کی تقلید کرتے تھے مگر تابعین کی اتباع ضروری خیال نہیں کرتے تھے۔

الغرض ضرورتاً جہاں میں امام صاحب کا یہ مسلک تھا ہے وہ ہر موقع پر راحت سے بیان کرتے ہیں اور اپنے مسلک کی دفاع میں کسی قسم کے اشارہ و کنایہ سے کام نہیں لیتے۔ البتہ اس بات میں ان کا مسلک معلوم ہو کہ کسی نے کسی فرد یا نسل کی ضرورت میں نہیں، البتہ ان فردی مسائل کی چھان بین کرنے کی ضرورت ہے جو اس اصل پر منطبق ہوئے ہوئے ہوں کہ امام صاحب نے جو کجائزات خود مرتب نہیں فرمائی البتہ اب ہم اس طرف توجہ ہوتے ہیں -

تقلید صحابی :-

جہم غروی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ علامہ غزالی اسلام پر دوی جنہوں نے حنفی اصول و انتظام کو وضع کیا ہے۔۔۔ یہ ثابت کرتے ہوئے قائل ہیں کہ "تقلید صحابی" کا قاعدہ مختلف فیہ ہے۔ چنانچہ ابو سعید البرقی فرماتے ہیں کہ صحابی کا قول واجب الاتباع ہے اور اس کے ہونے پر قیاس کی ضرورت نہیں ہے ہمارے مشائخ اسی مسلک پر کاربند رہے مگر امام کرخی صرف انہی مسائل میں صحابی کے قول کو واجب الاتباع سمجھتے ہیں جو قیاس سے حل نہ ہو سکتے ہوں اس بات میں ہمارے ساتھ اصحاب مختلف ہیں مثلاً امام ابو یوسف و امام محمد کہتے ہیں کہ بیع سلم میں مقدار اس المال کی تعین ضروری نہیں ہے۔ حالانکہ ابن عمر اس سے ضروری قرار دیتے ہیں

اسی طرح ابو حنیفہ و امام ابو یوسف و شیخین احنافہ عورت کے بارے میں یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ اسے طلاق حنیفہ (تین طلاقیں) دی جائے حالانکہ حضرت جابر اور ابن مسعود اس کے خلاف ہیں امام ابو یوسف و امام محمد صاحبین اجمیر مشترک کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ عثمان بن جابر اور اس قول کو حضرت علی کی طرف منسوب کرتے ہیں مگر امام ابو حنیفہ اپنے اجتہاد کی بنیاد پر اس سے اختلاف کرتے ہیں اس سے علامہ غزالی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب نے بعض مسائل میں صحابہ کرام کی رائے سے اختلاف کیا ہے چنانچہ امام محمد اور ابو یوسف کے نزدیک بیع سلم میں مقدار اس المال کی تعین شرط نہیں ہے اسی طرح امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے حاملہ کی طلاق سنت کے بارے میں حضرت جابر اور ابن مسعود کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ حاملہ کو تین طلاقیں دی جائیں اور آئندہ رجبہ عورت کو دنا بالغہ کی طرح حاملہ کی طلاق بھی طلاق سنت ہوگی

نیز امام ابو حنیفہ نے "اجیر پر مشترک" ضمانت (تاوان) ڈالنے کے سلسلہ میں حضرت علی کے فتویٰ سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ تعدی کی صورت میں ضمانت ڈالی جا سکتی ہے عدم تعدی کی صورت میں ہلاک ہو جائے تو اس کی ضمانت نہیں ہے کیوں کہ ضمانت کی موجب یا تو تعدی ہوتی ہے اور یا عقد مگر جب عقد اور تعدی دونوں نہیں ہیں تو ضمانت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس کے برعکس حضرت علی ضمانت کے قائل ہیں کیوں کہ جب لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے دھوبی اور دندہ پرکڑ سے کی ضمانت ڈالی جا سکتی ہے تو اجیر مشترک پر بھی ضمانت ڈالنا ضروری ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اجتہادی مسائل میں صحابہ سے اختلاف کو جائز رکھتے تھے مگر غیر اجتہادی مسائل میں سراسر تقلید کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ انہوں نے حنفی کی اعلیٰ اور اکثریت کی تعین میں یونس اور عثمان بن ابی عفان کے قول پر اعتقاد کیا ہے کیوں کہ اس قسم کے مسائل کا تعلق سماع سے ہے اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں

لے ملاحظہ ہو اصول فقہ الاسلام ص ۹۲ ج ۳

چنانچہ ایک عورت نے زید بن ارقم کے پاس آٹھ سو درہم میں کوئی چیز فروخت کی پھر قبل اس کے کہ قیمت ادا ہو۔ پھر سو درہم میں اس سے واپس خرید لی حضرت عائشہ کو جب اس کا علم ہوا تو انہوں نے اسے مخاطب کر کے فرمایا۔

تمہاری خرید و فروخت کتنی بڑی ہے زید بن ارقم کو تباہ دکر انہوں نے توبہ نہ کی تو آنحضرت کے ساتھ اس کا ج اور جہاد لگایا ہے۔

چنانچہ زید بن ارقم نے حضرت عائشہ کے پاس حاضر ہو کر معذرت چاہی حضرت عائشہ نے یہ آیت تلاوت کی

هَلْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ فَاَنْتَهُيَ فَلَئِنْ مَاسَكْفٌ

یعنی جس شخص کے پاس خدا کی نصیحت پہنچی اور وہ سود لینے سے باز آگیا تو جو پیسہ ہو بچاؤ اس کا ہے (۲۵۰۲) پس یہاں ایک ملوی بیچ کے سبب حج اور جہاد کے ابطال کا فتویٰ کسی طرح سماع کے بغیر ممکن نہ تھا، کیوں کہ اس قسم کے غیر اجتہادی مسائل میں کوئی صحابی سماع کے بغیر ایسا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

اس قسم کے فردی مسائل سے کہ مخفی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو وہ قابلِ ترمیم نہ ہوں۔ محض سماع پر مبنی ہوں گے اور ایسے مواقع پر اقوال صحابہ کی تقلید واجب ہوگی کیوں کہ اس قسم کے مسائل میں صحابہ کرام بغیر سماع کے فتویٰ نہیں دے سکتے تھے بلکہ جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہو ان میں صحابی کے قول سے اختلاف ہو سکتا ہے چنانچہ امام صاحب بھی اس قسم کے مسائل میں صحابہ کے اقوال کی پابندی لازم نہیں سمجھتے تھے مگر فخر الاسلام اور ابوالحسن کرمی کی یہ تحریکات امام صاحب کی تحریکات کے خلاف ہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب کا مسلک سمجھنے کے لئے کیا خوان کی تحریکات کو مدنظر رکھا جائے یا ان فردیات کا اعتبار کیا جائے جو ان کے مستخرجین نے کی ہیں۔

بلاشبہ اس سلسلہ میں امام صاحب کی تحریکات کو معتبر سمجھتے ہیں اور جو فردیات امام صاحب کی تحریکات کی خلاف کر دی ہیں تو ان تحریکات کو ان تحریکات سے موافق نہ کہ مخالف کی پوشش میں لے کر دیکھ کر ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں ان دونوں میں ماہرین تلمذ نہ ہو کیوں کہ تلامذہ کا دعویٰ ثابت کیا ہے کہ امام صاحب کے سماع پر سماعی کے فتویٰ کا علم تھا اس سے دیگر ماہرین کی طرف مائل ہوئے بغیر یہ کہ کسی دوسرے صحابی کا قول اس صحابی کے قول کا مخالف نہ ہو۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ابوالحسن کرمی اور فخر الاسلام میں سے کسی نے بھی ان دونوں پیروں میں سے کوئی چیز ثابت نہیں کی۔ بلاشبہ امام صاحب نے جبیر مشرک کی ضمانت (تباہان) کا فتویٰ دیا ہے مگر کیا ہم یہ دعویٰ بھی کر سکتے ہیں کہ یہ فتویٰ دینے وقت امام صاحب کو حضرت علیؓ یا حضرت عمرؓ کے فتویٰ کا علم تھا یا خلفاء راشدین کے فتویٰ سے وہ واقف تھے۔

کے سامنے قرآن کریم نازل ہوتا رہا اور وہ اس کے اسباب نزول کو خوب جانتے تھے۔ ان میں عقل و اخلاص اور حسن فہم اس قدر تھا کہ وہ شریعت مرامی اور اس کی غایات کو بہتر طور پر سمجھتے تھے کیوں کہ وہ ان اقوال و امارکن کے شناسا تھے جن میں قرآن نازل ہوا تھا۔ مزید برآں حقائق و نیوہ روح وین کی جستجو اور ایمان و یقین کی تقویت میں وہ ہم سب سے زیادہ تھے۔

(۲۲) ان کے اقوال و اقوال میں قریب تر احتمال یہ ہے کہ وہ سنت نبوی ہی ہوں کیوں کہ عام طور پر وہ اہل حدیث کے فرمودات ہی کو بیان کرتے تھے مگر آنحضرت کی طرف غسوب نہیں کرتے تھے اس لئے کہ کوئی ان سے یہ سوال نہیں کرتا تھا کہ کیا آنحضرت نے یہ فرمایا ہے؟ لہذا اس احتمال کی موجودگی میں صحابہ کرام کے اقوال و عقل و نقل سے قریب اور موافق ہونے کے باعث دوسروں کی بہ نسبت ادنیٰ سمجھے جاتے تھے۔

(۲۳) اگر صحابہ سے کوئی رائے منقول ہو جس کی بنا پر قیاس پر ہوا اور دھرقیاس کی مدد سے ہماری رائے صحابہ سے مختلف ہو تو یہ تقاضا ہے احتیاط ان کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ کیوں کہ آنحضرت نے صحابہ کرام کو "نیر القرون" فرمایا ہے۔ بعض اوقات صحابہ کی رائے اجماع پر مبنی ہوتی ہے کیوں کہ اس رائے کا کوئی مخالفت ہوتا تو جو علماء امار صحابہ کا نتیجہ کہ چکے ہیں اسے ان کے علم میں آنا چاہیے تھا۔

اگر صحابہ کرام سے دو قول منقول ہوں تو ان دونوں کی خلاف ورزی اجماع سے خروغ سمجھی جائیگی جو شاذ ہونے کی بنا پر مردود ہوگی۔

یہ چند دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبل صحابہ محبت میں اور قیاس پر مبنی حضرت امام صاحب کی رائے سے متبلیا کہ ان کی تصریحات سے واضح ہو چکا ہے۔

حتمی فقہ کی حد کتابوں میں کثرت سے ایسے فروعات موجود ہیں جن سے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ مگر ابوالحسن اکرخی اس بات پر مصر ہیں کہ صحابی کا قول عجت لازم نہیں ہے نہ واجب التقلید ہے لہذا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس بارے میں علامہ اکرخی کی دلیل بھی بیان کر دی جائے وہ فرماتے ہیں:-

صحابہ کرام تمام طور پر اجتہاد سے فتوے دیتے تھے وہ معصوم نہیں تھے ایک دوسرے سے اختلاف بھی کرتے تھے لہذا ان سے اجتہاد ہی غلطی کا سر نہ ہونا چاہیے لہذا جبکہ صحابہ کرام انہ راہ احسان لوگوں کو اپنے اقوال کی تقلید کی دعوت بھی نہیں دیتے تھے کیونکہ انہ اپنے اقوال کی صحت کا یقین نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے: "یہ میری رائے ہے اگر غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔" لہذا ہمیں بھی ان کے مسلک کی اتباع کرتے ہوئے ان کی طرح اجتہاد کو تاپا بیٹے نیز

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی۔

أَتَحِبُّنِي كَمَا تَحِبُّونَ مَا بَيْنَهُمْ - أَتَقْدَرُونَ أَنْ تَقْدَرُوا

یعنی میرے صحابہ تباروں کی مانند ہیں جس کی بھی اتباع کرو گے وہ راہ راست پر رہو گے۔

تو ان کا یہی قسم تھا کہ میں تم کی اتباع کروں گا۔

خلاصہ بحث :- حاصل بحث یہ کہ امام صاحب اقوال صحابہ کے متبع تھے لیکن بعض اصحاب تخریج نے چند فردی مسائل کی بنا پر یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ امام صاحب دائے کو قوی صحابی پر ترجیح دیتے تھے۔ ایک طرف تو خود امام صاحب کی تصریحات کے خلاف ہے اور دوسرے امام صاحب کا دعوہ و تقویٰ نیز ان کے اول میں جو سلف صالحین کی عزت و تکریم عقلی اس کے بھی خلاف ہے فرمایا کہ بعض فردی مسائل سے بھی امام صاحب کی تصریحات کی تائید ہوتی ہے۔

ہاں یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب تابعین کے فتویٰ کو داعی اتباع تقویٰ نہیں کرتے تھے۔

الاجماع

کیا اجماع کی حجیت پر علماء کا اتفاق ہے ؟

اجماع کی تعریف کیا ہے ؟

”جو علماء اجماع“ کو فقہ اسلامی میں ایک اصل کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے۔

”کسی عہد میں احکام اسلامی میں سے کسی حکم پر مجتہدین ملت اسلامی متفق ہو جائیں۔“

اجماع کی یہ تعریف سب سے زیادہ صحیح ہے جسے علمائے اصول کی بہت بڑی جماعت نے پسند کیا ہے۔ امام شافعیؒ نے بھی ”الرسالہ“ میں یہی تعریف بیان کی ہے، اور امام شافعیؒ ہی وہ شخص ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور اجماع کی حقیقت، اس کی حجیت، اور فقہ اسلامی میں اس کے معتبر ہونے پر بحث کی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام صاحب کیا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجماع حجیت ہے۔ یعنی اجماع کو اصل فقہی کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے۔ اور اسے اپنے اجتہاد کا غلطی قرار دیتے تھے؟

علمائے حنفیہ نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے۔ اور اس پر بہت سی تفصیلات قائم کی ہیں۔ علمائے حنفیہ نے بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب ہر قسم کے اجماع کو حجیت مانتے

تھے وہ جس طرح اجماع قوی کو حجت مانتے تھے، اسی طرح اجماع سکوتی کی حجت کے بھی قائل تھے۔
بلکہ علمائے حنفیہ تو اسے بھی اجماع کے خلاف تصور کرتے تھے کہ کسی ایک مسئلہ میں علماء
کے دو قول ہوں اور کسی دوسرے میں بھی کسی اہل علم نے ان سے اختلاف نہ کیا ہو اس کے بعد ایک
شخص آئے اور ایک تیسرا مسلک اختیار کرے جو پہلے دونوں مسلکوں سے کسی طور پر بھی یگانگت
نہ رکھتا ہو۔

علمائے احناف کا کہنا ہے کہ امام صاحب فروع ماثورہ اور ان کے اصحاب کے اقوال سے
یہی مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اجماع کو حجت مانتے تھے مگر جب ہم اس سلسلہ میں امام کے سوانح نگاروں
کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ آیا کتاب وسنت کے بعد واقعی امام اصحاب اجماع کو بھی حجت مانتے
تھے اور آراء صحابہ اور قیاس پر اسے مقدم رکھتے تھے تو سوا ان دو عبارتوں کے جو "اصولیابی
حنیفہ" کے تحت بیان ہو چکی ہیں، کوئی تیسری دلیل نظر نہیں آتی۔

— (۱) پہلی عبارت مناقب ملی کی ہے کہ —

"جو مسائل کو فہم میں متفق علیہ چلے آتے تھے امام صاحب سختی سے ان
کے پابند تھے۔"

— (۲) سہل بن مزاحم کہتے ہیں —

"امام صاحب فقہ اور معتمد علیہ بات کو قبول فرماتے اور قباحت سے
گریزاں رہتے، لوگوں کے معاملات پر غور و فکر کرتے اور یہ دیکھتے کہ ان کے امور
کی استقامت اور فلاح کس چیز میں ہے۔"

امام صاحب کے معاصرین سے صرف یہ روایتیں منقول ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ
اپنے استنباط میں فقہائے کوفہ کے اجماع کی پیروی کرتے تھے اور عدم نفس کی صورت میں تعامل اہل
کوفہ کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جس سے بلاشبہ یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جب امام صاحب
فقہائے کوفہ کے اجماع کے پابند تھے تو علمائے امت کے اجماع کو لازمی طور پر تسلیم کرتے ہونگے۔

جمعیت اجماع کے دلائل سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء کے نزدیک جمعیت اجماع کے
 معنی تدریجی دلائل ہیں جنہیں ہم بالترتیب پیش کرتے ہیں۔
 عہد حضرت عمرؓ کا اجماع۔ (۱) بلاشبہ صحابہ کرام جو مسائل ان کے سامنے پیش ہوتے ان
 میں اجتہاد سے کام لیتے تھے چنانچہ حضرت عمرؓ کی عادت تھی کہ
 حکومت کے عمومی سیاسی مسائل میں لوگوں کو صلاح و مشورے کے لئے جمع کرتے اور ان سے تبادلہ
 خیالات کے بعد جماعت کے فیصلہ پر عمل کرتے تھے۔

چنانچہ جب سواد عراق کی زمین کا مسئلہ سامنے آیا کہ اسے غازیوں کے مابین تقسیم کر دیا جائے
 یا حکومت کی حفاظت میں رکھا جائے تاکہ اس آمدنی سے سرحدات کی حفاظت ہو سکے، اور
 فوج کو تنخواہیں اور دیگر واجبات ادا کئے جاسکیں تو متواتر دو دن کی بحث و تمحیص کے بعد
 اس پر سب نے اتفاق کر لیا کہ یہ زمین حکومت کے قبضہ میں رہے۔ اور اسے تقسیم
 نہ کیا جائے یہ ایک اجتماعی مسئلہ تھا جس کی مخالفت کسی کے لئے بھی روا نہیں۔

علماء پابند اجتہاد تھے۔ (۲) عصر اجتہاد میں ہر مجتہد کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ اپنے شہر
 کے فقہاء کی مخالفت نہ کرے، تاکہ اسے کسی مسئلہ میں منفرد نہ سمجھا
 جائے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اپنے پیشرو فقہائے کوفہ کے اجماع کے سختی سے پابند رہتے تھے۔ اور
 امام مالکؒ تو اہل مدینہ کے اجماع کو اخبارِ اعداء پر بھی مقدم رکھتے تھے اس طرح جمعیت اجماع
 کے نظریہ نے تدریجاً یہ حیثیت اختیار کر لی کہ اس کی مخالفت کی گنجائش ہی باقی نہیں رہ گئی۔
 اجماع کی تائید میں آثارِ نبویؐ ہے۔ (۳) بعض آثار سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ اجماع حجت

- ۱۔ لَا تَجْتَمِعُ أُمَّةٌ عَلَى ضَلَالَةٍ یعنی میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔
- ۲۔ مَا رَأَى السُّلُوكَ حَسَنًا فَمَعُوْهُ یعنی جو بات مسلمانوں کی رائے میں مستحسن ہو وہ
 عند اللہ حسن ہے۔

- ۳۔ امام شافعیؒ حضرت عمرؓ بن خطابؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔
 أَلَا مَنْ سَلَكَ سَبِيلَ الْجَمْعِ الْجَنَّةَ یعنی جسے جنت میں جانا منظور ہو وہ
 فَلْيَكُ مِنَ الْجَمَاعَةِ مَا تَأْتِ الشَّيْطَانُ مَعَ الْخَلِيعِ وَمِنْ
 الْأَشْيَانِ الْيَسَدُ۔ جماعت کے ساتھ رہے جو تنہا ہوں
 کے ساتھ شیطان ہوتا ہے لیکن وہ خود سے
 دور بھاگتا ہے۔

اجماع کے تعین پر اختلاف :- بہر حال عصر اجتہاد میں اجماع کا حجت ہونا انہی دلائل پر
یعنی تھا نیز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں اجماع کے
معنی متعین نہیں تھے اس لئے اکثر مسائل سے متعلق انعقاد اجماع کے بارے میں علماء کے مابین
اختلاف پایا جاتا تھا۔ ان میں بعض اجماع کا دعویٰ کرتے تھے اور بعض انکار۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں امام ابو یوسف اپنی کتاب «الرد علی السیر الاوزاعی» میں اجماع ائمہ
کے مفہوم پر مناقشہ کرتے ہیں اور جب امام اوزاعی براذین (خچر) کے حصّے سے انکار کرتے
ہوئے گھوڑے کو دو حصّے دیتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ «ولید بن یزید کے بعد فتن کے
ظہور تک ائمہ سلف گھوڑے کے دو حصّے رکھتے تھے» تو امام ابو یوسف اس پر برہم ہوتے ہیں
اور اس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

میں یہ سمجھتا تھا کہ ہر شخص اس بات کو جانتا ہے کہ گھوڑے اور براذین (خچر) کے
کے مابین حصّے کے بارے میں کچھ بھی فرق نہیں ہے اور لغت عرب کے اعتبار
سے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ براذین کا شمار بھی گھوڑوں میں ہے۔۔۔۔۔
جنگ کے معاملہ میں جہاں تک ہمارے معلومات کا تعلق ہے ہم کہیں گے کہ
قوت وجود اور سوار کی اطاعت کے لحاظ سے گھوڑوں کی بہ نسبت براذین
زیادہ موزوں ہیں۔ اب اوزاعی کا یہ کہنا کہ ائمہ سلف کا یہی مسلک تھا تو یہ
دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ یہ صرف علمائے حجاز اور بعض اہل شام کی رائے ہے جو
وضو اور تشہد تک کے مسائل تک سے نا بلد ہیں اور «اصول فقہ» سے
بے پرہیز!

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام اوزاعی اجماع سے احتجاج کرتے ہیں مگر امام یوسف
انعقاد اجماع سے انکار کرتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ یہ علمائے حجاز اور بعض شامیوں کا مسلک
ہے جو علماء کے زمرہ میں شمار ہونے کی صلاحیت انہیں رکھتے۔
امام ابو یوسف یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ «اجماع ائمہ» حجت ہے، مگر جن مسائل میں امام اوزاعی

اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں ان میں اجماع کے معتقد ہونے سے انکار کرتے ہیں۔

امام شافعی اور اجماعی مسائل۔ اس کے بعد امام شافعیؒ کو لیجئے وہ جب اپنے مناظرین سے مجادلہ کرتے ہیں اور ان کے سامنے اجماع سے دلیل پیش کی جاتی ہے تو وہ ان مسائل میں انعقاد اجماع کا انکار کر دیتے ہیں، اور مناظرانہ جوش میں اصول دین اور تعداد رکعات وغیرہ کے سوا دوسرے مسائل میں اجماع کا وجود تسلیم ہی نہیں کرتے یہ ان تصریحات سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ ”وہ را جہاد“ میں کس طرح علماء اجماع کا انکار کرتے تھے گو اس کے حجت ہونے سے کسی کو انکار نہ تھا۔

غالباً امام شافعیؒ وہ شخص ہیں جنہوں نے الرسالہ میں سب سے پہلے اجماع کی تعریف کی، جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔

علمائے احناف نے اجماع کو حجت مانا ہے اور کہا ہے علمائے حنفیہ اور مسلمہ اجماع۔ کہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین اجماع کو حجت مانتے تھے اور اجماع قولی ہو یا سکوتی اسے بلا تفریق حجت تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی مسلک ہمارے مشائخ کا ہے۔

اجماع سکوتی کی تعریف۔ علمائے احناف کے نزدیک اجماع سکوتی ایک رخصت کی حیثیت رکھتا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ اہل حل و عقد یا اجتہاد میں سے کوئی شخص کسی مسئلہ میں استقرار مذاہب سے قبل ایک فتویٰ دیتا ہے اور اس فتویٰ کی شہرت کے باوجود کوئی شخص اس کی مخالفت کا اظہار نہیں کرتا، اور تاویل کی مدت بھی گزر جاتی ہے۔

اجماع سکوتی علی مسائل میں بھی ہوتا ہے، مثلاً اہل اجماع میں سے ایک شخص ایک عمل کرتا ہے اور اس زمانہ کے اہل علم اس عمل سے باخبر ہونے کے باوجود انکار نہیں کرتے اس طرح ”تاویل و تفسیر“ کی مدت گزر جاتی ہے اور کسی کی طرف سے اس کی مخالفت نہیں کی جاتی۔

اس طرح علامت حنفیہ "اجماع سکوتی" کو حجت قرار دیتے ہیں گو اس اجماع کی بنیاد کسی فعل پر کیوں نہ ہو یعنی اس اجماع کے منہ قول کا ہونا لازم نہیں ہے چنانچہ علامہ ہزدوی اس کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) اجماع سکوتی کی اس تصویر سے واضح ہوتا ہے کہ اس کے منتقد ہونے کے لئے وہ باتوں کا ہونا لازمی ہے۔

ایک یہ کہ جس مسئلہ پر سکوت حاصل ہوا ہے اس میں مذاہب کا اختلاف نہ ہو ورنہ اجماع نہیں ہوگا بلکہ سکوت اس بات کی دلیل ہوگا کہ پہلے کافی اختلاف ہو چکا ہے اب کسی نے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔
دوم یہ کہ تاویل و تفسیر اور توجیہ قول کا زمانہ گزر جاتے اور کسی نے اعتراض یا مخالفت کا اظہار نہ کیا ہو۔
مزید برآں اس امر پر بھی توجہ ضروری ہے کہ اجماع سکوتی کے بہت سے علماء قائل نہیں ہیں چنانچہ امام شافعی اسے تسلیم نہیں کرتے تھے اور وہ اجماع کی تفسیر کچھ اس قسم کی بیان کیا کرتے تھے جس کے تحت اجماع سکوتی نہیں آتا چنانچہ الرسالہ میں لکھتے ہیں :-

"میں یا اہل علم میں سے کوئی وہمراہ شخص جب کسی مسئلہ کے اجماعی ہونے کا حکم لگاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جن اہل علم سے ہم ملے وہ یوں ہی کہتے تھے اور اپنے سے سابق لوگوں سے بھی اسی طرح نقل کرتے تھے جیسے ظہر کی چار روکعت اور تحریم خر وغیرہ"۔

اور اس مسلک کے لئے یہ دلیل بن سکتی ہے کہ سناکت کی طرف قول کی نسبت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سکوت ازراہ موافقت ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں عدم تحقیق کی بنا پر سکوت اختیار کیا ہو یا اجتہاد تو کیا ہو مگر کسی فیصلہ تک نہ پہنچا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مخالفت ہو لیکن مزید غور و فکر کے لئے اس کا اظہار نہ کرتا ہو یا مخالفت کے لئے مناسب وقت کا منتظر ہو یا اس کا اعتقاد یہ ہو کہ اس کا قائل مجتہد ہے اور مجتہد کی تشکیک جائز نہیں ہے کیونکہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا ازراہ خوف خاموشی اختیار کی ہو لہذا ان احتمالات کی موجودگی میں اہل علم کا سکوت اجماع کی دلیل نہیں بن سکتا۔

اجماع سکوتی کو اہل ظاہر، بعض احناف اور معتزلہ میں سے جہانی غیر معتبر مانتے ہیں مگر اکثر حنفیہ عیساکہ قن میں بیان ہوا ہے اس کی حجیت کے قائل ہیں بعض علماء دیوبند بھی کہتے ہیں کہ سکوت محبت تو ہے مگر اجماع نہیں ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر حاکم کا فتویٰ ہو تو اہل علم کا سکوت محبت نہیں ہوگا اور اگر کسی فقہ کے فتویٰ پر خاموش رہیں تو وہ محبت سمجھا جائے گا۔
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

”جیسے اہل علم سے کسی مسئلہ پر قولاً اظہار اتفاق کرنا تو عادت متعذر ہے بلکہ عادت ہوتا ہے کہ کبار اہل علم فتویٰ دیتے جاتے ہیں اور دوسرے اہل علم اسے تسلیم کرتے جاتے ہیں۔۔۔ اور کسی مسئلہ کے سامنے آنے کے بعد اگر کوئی شخص سکوت اختیار کرتا ہے تو سکوت ہمارے نزدیک تسلیم کا قائم مقام ہے کیونکہ ایسے موقع پر اختلاف کے باوجود سکوت اختیار کرنا شرعاً حرام ہے۔“

اجماع سکوتی کے تحت مان لینے سے یہ امر بھی متفرع ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام یا ان کے بعد اہل علم کسی مسئلہ میں دو یا تین متعین اقوال میں اختلاف کریں تو یہ اس بات پر اجماع ہوگا کہ اس مسئلہ میں ان اقوال کے سوا کوئی اور قول نہیں ہے اور ان اقوال سے خروج باطل ہے لہذا اس مسئلہ میں کوئی نیا فتویٰ دینا جائز نہیں چنانچہ اس بارے میں صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں کہ ”مجمہور اہل علم کا یہی مسلک ہے۔“

کسی مسئلہ میں اگر صحابہ کرام کا اختلاف ہو تو ان کے اقوال کی مخالفت جائز نہیں بلکہ مجتہد پر لازم ہے کہ انہی اقوال میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرے جو اس کے قیاس سے مطابقت رکھتا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے مسلک کے عین مطابق ہے جیسا کہ ہم امام صاحب کے اصولی اجتہاد کی بحث میں بیان کر چکے ہیں اس عبارت کو یہاں پھر نقل کر دینا ضروری سمجھتے ہیں، امام صاحب اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”سب سے پہلے میں کتاب اللہ سے اخذ کروں گا جو حکم کتاب اللہ میں نہیں ملے گا اسے سنت سے تلاش کروں گا پھر اگر کتاب و سنت دونوں میں وہ حکم نہیں ملے

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) یوں کہ سکوت کو بہ شرائط اجماع ماننے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ احتمالات غیر ظاہر ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ بیان کے موقع پر سکوت بمنزلہ بیان ہوتا ہے۔ جب کوئی رائے مشہور ہو جائے اور اسکی مخالفت نہ ہو تو یہ موافقت کی دلیل سمجھی جائے گی۔ کیونکہ مخالفت کی صورت میں خاموشی نہیں اختیار کی جاتی، لہذا مخالفت کے احتمالات غیر ظاہر ہیں اور ناشی بلا دلیل کا حکم رکھتے ہیں، کیونکہ استدلالی تو اس احتمال سے ظاہر ہوتا ہے جو کسی دلیل پر مبنی ہو اور یہاں علامات و قرائن سے موافقت ظاہر ہوتی ہے نہ کہ مخالفت لہذا سکوت کو موافقت پر تعمیل کیا جائے گا۔

گا تو اقوال صحابہ سے اخذ کروں گا اور ان کے مابین اختلاف کی صورت میں کسی ایک کے قول کو اختیار کروں گا۔ اور ان کے اقوال کی موجودگی میں کسی اور کے قول سے استناد نہیں کروں گا پھر حبيب بن ابراهيم، شعبی، الحسن، ابن سيرين، سعيد بن مسيب جیسے مجتہدین تک معاملہ پہنچے گا تو جیسے وہ اجتہاد کرتے ہیں میں بھی اجتہاد سے کام لوں گا۔

اس تصریح سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔

دواہم و صاحبائیں :- اول یہ کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کرام سے ایک قول منقول ہوتا تو امام صاحب اس کی تقلید کرتے اور اگر ان سے متعدد اقوال مروی ہوتے تو ان میں سے جس قول کو اپنے مسلک اجتہاد اور قیاس سے ہم آہنگ پاتے اختیار کر لیتے تھے۔

اس تصریح سے دوسری بات یہ واضح ہوتی ہے کہ تابعین کے معاملہ میں امام صاحب اس قسم کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ خود بھی ان کی طرح اجتہاد کرتے تھے۔ جب تابعین کے جملہ یا بعض اقوال کے خلاف ان کے سامنے صحیح قیاس کی شکل آجاتی تو اس کے مطابق مسلک اختیار کر لیتے اور اجتہاد کی مسائل میں تابعین کو اپنے سے بالا خیال نہیں کرتے تھے،

اس جگہ ہم دو امور کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں :-

۱۔ تابعین کے خیال کی پابندی لازمی نہیں ہے۔

۲۔ اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا واقعی امام صاحب صحابہ کرام کے بعد اختلاف کی صورت میں ان کے اقوال سے فروج نہیں کرتے اور ان اقوال کو اجماع سمجھ کر ان کے پابند رہتے تھے؟ یا اس قسم کی پابندی ضروری نہیں سمجھتے تھے؟ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ مندرجہ بالا عبارت سے صراحتاً یا کم از کم اشارتاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے قول کے پابند نہیں تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد سے کام لیتے تھے جب تابعین کے متعلق ان کی یہ روش بھی تو متبع تابعین کے ساتھ اور زیادہ ہی تھی، ان کا اتفاق بناتے خود محبت بھی نہیں ہے اور ان کے طرز فکر کو مشاہدہ رسول سے تعلق نہیں چھ جائے کہ ان کے اقوال سے تجاوز کو تجاوز عن السنۃ کی حیثیت دی جائے خواہ ان میں باہم اختلاف نہ ہو۔

دواہم و صاحبائیں :- اصل اقوال مختلفہ کی پابندی کے بارے میں حنفی اقوال مختلفہ کی صورت میں ائمہ کا مسلک :- اور غیر حنفی ائمہ مجتہدین کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے، بعض علماء بہر صورت تقلید کے قائل ہیں، اور بعض مطلقاً تقلید کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ

ان کا اختلاف ہی اس امر کی دلیل ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے اور ہر شخص اپنے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے لہذا اگر ان میں باہم اختلاف ہو سکتا ہے تو ان کے اقوال سے خروج بھی جائز ہونا چاہیے۔

بعض اہل اصول اس بارے میں تفصیل و توزیع سے کام لیتے ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اگر قول حادث ان کے متفق علیہ قول کے خلاف ہو تو بلاشبہ مردود ہوگا مثلاً بہنوں اور بھائیوں کے ساتھ واد کی میراث کے بارے میں صحابہ کرام باہم مختلف تھے اس بات پر تو سب متفق تھے کہ حقیقی اور علقاتی بہنوں بھائیوں کے ساتھ واد مستحق وراثت ہے اختلاف جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ بعض واد کی موجدگی ہیں بہن اور بھائی کو محروم قرار دیتے ہیں اور بعض محروم نہیں کرتے اس کے بعد اگر کوئی مجتہد رائے اور ان کے ساتھ واد کو محروم قرار دے تو یہ اجماع کے خلاف ہوگا کیونکہ وہ واد کے مستحق ہونے پر متفق تھے اس لئے اس کے عدم استحقاق کا فتویٰ اجماع قوی کے خلاف سمجھا جائے گا اور قابل قبول نہیں ہوگا۔

لیکن اگر قول حادث ان کے متفق علیہ فیصلہ سے کلیۃً مناقض نہیں ہے بلکہ بعض وجوہ سے مشفق اور بعض اعتبارات سے مختلف ہے جیسا کہ صحابہ کرام میں باہم اختلاف تھا کہ آیا والدین اور بیوی میں سے کسی ایک میں وراثت منحصر ہو سکتی ہے یا نہیں؟

بعض صحابہ یہ فتویٰ دیتے کہ اس صورت میں کل ترکہ میں سے ماں شلث حصہ لے گی اور بعض مروجین میں سے کسی ایک کا حصہ لینے کے بعد باقی ماندہ میں سے تہائی کے قائل تھے۔ اس کے بعد اگر ایک مجتہد یہ فتویٰ دے دیتا ہے کہ اگر وراثت میں ماں اور بیوی اور باپ ہو تو اس صورت میں ماں کو کل ترکہ سے شلث دیا جائے گا، اور اگر ماں، خاوند اور باپ وراثت ہوں تو اس صورت میں باقی ماندہ مال سے ماں کو ایک تہائی ملے گا تو اس قسم کے فتویٰ کو شاذ نہیں کہا جائے گا اور نہ اجماع سے خارج سمجھا جائے گا چنانچہ بعض علما وٹے کہ اسے۔

مجتہد کو چاہیے کہ صحابہ کے اختلاف کا پابند رہے تاکہ ان کے اقوال سے

خروج لازم نہ آئے مگر صحابہ کے علاوہ دوسروں سے تابعین اور تبع تابعین

کے اختلاف کے ساتھ تقیید ضروری نہیں ہے نہ

امام صاحب کے کلام سے بھی ایسی مفہوم فخر شیخ ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان

کر چکے ہیں۔

امام صاحب کا مسلک کیا تھا؟ احوال صحابہ کے ساتھ تفسیر کی صورت میں امام صاحب ان کے ہم آہنگ پاتے اسے اختیار کر لیتے تھے، یہ تفسیر اور اختیار اس بنا پر نہ ہوتا تھا کہ ان اقوال کو اجماع کی حیثیت دیتے تھے بلکہ وہ حتی الامکان مآثر کو ترک کرنا پسند نہیں فرماتے تھے اور سلف صالح کی اتباع کو چھوڑنا انہیں گوارا نہ تھا وہ سمجھتے تھے اس حضرت کی صحبت کی برکت سے یہ لوگ علم و فقہ، احکام دین کی فہم اور اس کے مرامی کی معرفت میں دوسروں پر فوقیت اور حریت رکھتے ہیں۔ مروی ہے کہ امام صاحب فرمایا کرتے تھے:

”صحابی کا ایک ساعت آنحضرت کی مجلس میں بیٹھنا کئی سال کی تحصیل علم سے بہتر ہے پھر صحابہ کرام ہی کی وہ ذات ہے جس نے امان تنزیل کا مشاہدہ کیا اور عواض اسباب نزول کا معاینہ کیا۔“

لہذا صحابہ کرام کے شرف صحبت کی بنا پر ان کے اقوال کے ساتھ تفسیر اور ان کے اقوال کو اجماعی حیثیت دے کر ان سے عدم خروج میں فرق پایا جاتا ہے، کیونکہ پہلی صورت میں اجتہاد صحابہ کی تقلید اور اسے سنت سے قریب تر سمجھنے اور بحیثیت مجموعی ان کے اقوال سے خروج کو طریق سلف سے گریز اور ان کے اتباع کے منافی تصور کرنے کی بنا پر خروج نہیں کرتے تھے اور حد اعتدال سے تجاوز کرنے کے لئے طریق سنت کو باعث امن خیال کرتے تھے مگر دوسری صورت میں خروج اس لئے مستحب ہے کہ ان کے اقوال درجہ اجماع کی حیثیت رکھتے ہیں اور حدیث۔

لا تجتمع امتی علی ضلالة کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔

عموم کے تحت ہے اور اس کا حجت ہونا صحابہ کرام کے مقام فضیلت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اجماع ہونے کی حیثیت سے ہے اور ہم قبل ازیں امام صاحب کے نقل کر چکے ہیں کہ وہ صحابہ کرام کے اجتہاد کی موجودگی میں محض ان کے فضل صحبت کی وجہ اجتہاد کی جرات نہیں کرتے اور تابعین کو چونکہ وہ فضیلت حاصل نہیں ہے اس لیے برا ملا کہہ دیتے تھے کہ وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں جب وہ اجتہاد کرتے تھے ہم کیوں نہ کریں؟

حنفی علمائے اصول نے امام صاحب اور ان کے کن لوگوں سے اجماع منقذ ہوتا ہے؟ ۱۔ اصحاب سے اجماع کے بارے میں کچھ تفصیلات نقل کی ہیں جنہیں ہم یہاں نقل کئے دیتے ہیں۔ ۱۔

— (۱۵) — اجماع کی اہلیت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اہل فسق و فجور اور اہل بدعت و ہویا ان علماء کے زمرہ میں داخل ہونے کے اہل نہیں ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے کیونکہ اجماع سے اخذ کرتا مجتہدین کی عزت و تکریم کا اعتراف کرنے کے مترادف ہے اور آیت کریمہ:
 كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

کے بموجب ان کے خیر اور بہتر ہونے کا حکم لگانا ہے اور یہ لوگ تکریم و خیر کے مستحق نہیں ہو سکتے نیز اہل بدعت — خوارج و روافض و غیر ہم — کے اندر اپنے ممالک کے لئے تصدیب کوٹ کوٹ کھینچ رہا ہے اور جماعت اسلامیہ — اہل سنت کے آراء کو یہ لوگ چنداں وقعت نہیں دیتے لہذا اگر یہ امت مسلمہ کے نظریات سے اختلاف بھی کریں تو ان کا اختلاف قابل اعتبار نہیں ہوگا اور علماء حنفیہ کے نزدیک خوارج و روافض اور بعض اہل فسق کی مخالفت کے باوجود اجماع کو حجت سمجھا جائے گا۔

— (۱۶) — کیا مجتہدین کا اہل اجتہاد سے ہونا بھی شرط ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علمائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ شریعت کے اہمات یعنی امور عامہ — جیسے پانچ وقت کی نماز اور قرآن کا نقل ہو کہ ہم تک پہنچنا — جن پر فطر و اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے ایسے مسائل میں اجماع کے لئے مجتہد ہونا شرط نہیں ہے مگر وہ مسائل جو کلیۃً اجتہاد پر مبنی ہیں ان میں مجتہدین کا متفق ہونا شرط ہے اور اس قسم کے مسائل میں اگر بعض عامی علماء مخالفت بھی کریں تو وہ قابل التفات نہیں ہوگا اور اس اختلاف کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔

اجماع کے شرائط — جس طرح علمائے احناف ان لوگوں سے متعلق تفصیلات کو اپنے ائمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہو سکتا ہے اسی طرح شرائط کے بارے میں بھی کچھ تفصیلات ایسی ہیں جنہیں اپنی جانب منسوب کرتے ہیں:
 — (۱۷) — احناف کے ہاں انعقاد اجماع کے لئے اقراض عصر شرط نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسے شرط مانتے ہیں یہ

لے مگر صحیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اقراض عصر شرط نہیں ہے کیونکہ اگر سالہ میں اس قسم کی شرط مذکور نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف مواد ملتا ہے۔

— (۲۵) — کیا کسی ایسے اجتہادی مسئلہ میں اجماع ہو سکتا ہے جس میں اسلاف مختلف ہوں؟

— اس بارے میں امام صاحب اور ان کے اصحاب کے مابین اختلاف ہے۔

چنانچہ امام محمدؒ اس قسم کی کوئی شرط نہیں لگاتے لہذا ان کے نزدیک جس اجتہادی مسئلہ میں صحابہ کرام مختلف ہوں اور اس پر اجماع ہو جائے تو وہ حجت لازمہ ہوگا اور کسی کے لئے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے خواہ وہ مخالفت سلف صالح — صحابہ کرامؓ — کی آراء پر ہی کیوں نہ بنی ہو، مگر اگرچہ امام صاحب سے نقل کرتے ہیں کہ اجماع اس صورت میں حجت ہوگا جبکہ وہ امر مجمع علیہ صحابہ کرام کے مابین بطل اختلاف نہ ہو، لہذا جس مسئلہ میں صحابہ کرام مختلف ہوں گے اس پر بعد میں اجماع بھی ہو جائے تو حجت نہیں ہوگا کیونکہ جو شخص بھی کسی صحابی کے قول کی اتباع کرے گا اسے آثار سلف کا اتباع کہا جائے گا اور وہ مبتدع نہیں ہو سکتا۔

امام ابو حلیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف یہ اختلاف ایک فروعی مسئلہ سے ماخوذ ہے جس میں شاکر وٹے اپنے استاد کی مخالفت کی ہے وہ مسئلہ "امہات اولاد" کی فروخت کا ہے۔ صحابہ کرام اس مسئلہ میں مختلف تھے اکثر صحابہ اس کی ممانعت کا فتویٰ دیتے تھے، بلکہ حضرت عمرؓ نے تو یہاں تک فرمادیا۔

"تم انہیں کیسے فروخت کر سکتے ہو جبکہ تمہارے خون امد گوشت ان کے خون امد گوشت سے غلط ملط ہو چکے ہیں۔"

حضرت جابرؓ اور حضرت علیؓ اور کچھ دوسرے صحابہ کرام ان کی فروخت جائز سمجھتے تھے، چنانچہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں۔

"اس سے قبل تو میں حضرت عمرؓ کے ساتھ متفق تھا کہ "امہات اولاد" کو فروخت نہ کیا جائے مگر اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی فروخت جائز ہے۔"

سہ۔

جس لڑکی سے اس کا مالک جماع کرے اور وہ حاملہ ہو جائے تو بچہ کی پیدائش کے بعد اسے ام ولد کہا جائے گا وہ بچہ مالک کی طرف منسوب ہوگا، ایسی لڑکیوں کو "امہات الاولاد" کہا جاتا ہے۔

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں:-

”اے حضرت کی زندگی میں ہم ”اہل اہلاد“ کو فروخت کرتے رہتے تھے۔“

چنانچہ علماء بیان کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں تو بے شک یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا مگر تابعین کے زمانہ میں اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ ان کی بیع جائز نہیں ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا تابعین کا اجماع حجۃ ہو گا یا کیا اس مسئلہ کو متفق علیہ اور غیر اختلافی مسئلہ قرار دیا جائے گا؟

اگر یہ صحیح ہے تو اب کوئی قاضی بھی اس کا مجاز نہیں ہے کہ ان کی بیع کی صحت کا فیصلہ صادر کرے کیونکہ وہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہو گا جو کسی صورت میں صحیح نہیں ہو سکتا اور بصورت دیگر اگر تابعین کا اتفاق اجماع نہیں ہے تو قاضی ان کی بیع کے صحیح ہونے کا فیصلہ صادر کر سکتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اور صحابہ کرامؓ کے مابین اس میں اختلاف ہو چکا ہے لہذا صحیح بیع کا فیصلہ نافذ ہو گا کیونکہ یہ اقوال صحابہ کے خلاف نہیں ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب سے اس مسئلہ میں کیا کچھ مروی ہے؟

امام محمدؒ کہتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے لہذا اگر کوئی قاضی اس کی صحت کا فیصلہ کرے گا تو وہ فیصلہ باطل اور غیر نافذ سمجھا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام محمدؒ تابعین کے اجماع کو حجۃ مانتے ہیں خواہ اس میں صحابہ کرامؓ مختلف ہی کیوں نہ ہوں کیونکہ بعد کا اجماع اختلاف سابق کے لئے خارج قرار پائے گا۔

امام صاحب سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ ایک قول تو امام محمدؒ کے موافق ہے یعنی یہ کہ اہل اہلاد کی صحت بیع کے بارے میں قاضی کی قضا باطل اور غیر نافذ ہوگی۔

اور دوسری روایت ابو الحسن الکرخیؒ کی ہے کہ وہ قضا نافذ ہوگی۔

اس روایت کی رو سے امام محمدؒ اور ان کے شیخ کی رائے میں اختلاف ہو گا مگر نہیں ابھی ایک تیسری روایت بھی ہے جو صاحب جامع التفسیرین نے بیان کی ہے کہ قضا نافذ ہوگی بشرطیکہ ایک اہل قاضی اس سے اتفاق کرے اور اس کی صحت کا متفق صادر کر دے۔

بلاشبہ بیع کی عدم صحت کی روایت کے پیش نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب کی رائے میں تابعین کا اجماع حجت ہوگا۔ گو سلف صالح صحابہ کرام اس میں مختلف ہیں مگر خلف پر یہ اجماع حجت لازمہ سمجھا جائے گا۔

باقی رہی صحت بیع والی روایت، جس کی مد سے قضا کا نفوذ ثابت ہوتا ہے، تو اس کی تخریج میں اختلاف پایا جاتا ہے ابوالحسن الکری اور شمس الاممہ علوانی اور دیگر اصحاب تخریج یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک کسی دور میں اجماع کے حجت لازمہ ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مجمع علیہ مسئلہ میں سلف صالح — صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین — کے مابین اختلاف نہ ہو۔

اور بعض علماء کا خیال ہے کہ امام صاحب اور ان کے تلمیذ کے مابین کچھ بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ اس روایت کی تخریج کے پیش نظر یہ کہا جائے گا کہ امام صاحب اسے "اجماع متاخر" قرار دیتے ہیں اور اکثر علماء اسے اجماع تسلیم نہیں کرتے اب اگر کوئی قاضی اہل اولاد کی بیع کو صحیح قرار دیتا ہے تو اس کی قضا نافذ ہوگی کیونکہ وہ اس اجماع کو تسلیم نہیں کرتا اور امام صاحب اسے اجماع ماننے کے باوجود جب اس کی قضا کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں تو یہ فتویٰ قاضی کے فیصلہ کے احترام کے پیش نظر ہے کیونکہ قاضی نے حجت زمانہ کے خلاف فیصلہ صادر کیا ہے۔ اس تخریج کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب بھی اس اجماع کو صحیح تسلیم کرتے ہیں مگر صحابہ کے اختلاف کی صحت میں اس اجماع کو ایک قول کے اختیار کی حیثیت دیتے ہیں (یعنی اسے حجت لازمہ تصور نہیں کرتے جس سے اختلاف جائز نہ ہو)

غرض یہ ایسا فرعی مسئلہ ہے جس کی بنا پر بعض علماء کیا اہل اولاد کی بیع پر اجماع ہے؟ نے یہ کہا ہے کہ ایسے اجماع کے حجت لازمہ ہونے میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ اس شرط کے طریق استنباط اور اس میں اختلاف اور عدم اختلاف کو قارئین کے سامنے ہم نے رکھ دیا ہے مگر اس کی اساس اس مفروضہ پر ہے کہ اہل اولاد کی بیع کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع ہو چکا ہے۔

پس دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ دعویٰ واقعہً صحیح بھی ہے یا صحیح نہیں ہے؟ جب ہم مسئلہ کے اس پہلو پر غور کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ مدینہ کے رئیس المتابعین سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی شیخ کوفہ اس بیع کو ناجائز سمجھتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اپنے شیخ حماد

کے واسطے سے ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب مینر نبوی پر اعلان کیا کرتے تھے۔

”خبردار! اہل اولاد کی بیع حرام ہے اگر کسی لونڈی کے بطن سے

اس کے آگے اولاد پیدا کی تو وہ لونڈی آزاد ہو جائے گی۔“

تو کیا ابراہیم اور سعید بن مسیب کے اتفاق کو ہم اجماع کی دلیل قرار دے سکتے ہیں؟ اور کیا بصرہ، مکہ مکرمہ، شام، یمن اور دیگر اصحاب اسلام کے تابعین بھی ان کی رائے سے متفق تھے؟ اور ہر ایک نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے بھی مجتہدین کا یہی مسلک تھا؟

اس غرض سے جب ہم امام بخاری — شارح کتب ظاہر روایت — کی المبسوط کے

کے باب ام بلدہ کی طرف مراجعت کرتے ہیں تو وہ بتاتے ہیں کہ اہل اولاد کی بیع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

مجموعہ — جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں — کے نزدیک ان کی بیع غیر صحیح ہے جو

اس کے بعد جمہور کا مسلک حدیث ائمہ صحابہ اور قیاس سے ثابت کرتے ہیں مگر اس سلسلہ میں وہ اجماع کا نام نہیں لیتے کیونکہ اس مسئلہ میں اجماع کا انعقاد محل نظر ہے۔

اگر اس مسئلہ میں واقعی اجماع محل نظر ہے اور اس کے انعقاد پر ہمارے پاس کوئی دلیل

نہیں تو ہمارا استنباط اس پر مبنی ہے وہ بھی قابل تسلیم نہیں ہو سکتا پھر بالقرض اہل اولاد کی عدم بیع پر اجماع مان بھی لیا جائے تو ہمارے پاس کون سی دلیل ہے کہ امام صاحب بھی اس اجماع کو معتبر سمجھتے تھے؟ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب اس کی عدم صحت پر حضرت عمر کے اثر سے قواستلال کرتے ہیں مگر نفیاً یا اثباتاً اجماع کا تذکرہ نہیں کرتے۔

لہذا حقیقت یہ ہے کہ اس تخریج کی بنیاد کسی اساس سلیم پر نہیں ہے جس سے یہ فیصلہ

کیا جاسکے کہ نفیاً یا اثباتاً امام صاحب اجماع کے قائل تھے چہ جائے کہ بیع وقفہ کے احکام اس پر مرتب کر سکیں۔

علمائے حنفیہ کے نزدیک اجماع حجت قطعی ہے یا ظنی؟ حنفی علمائے اصول فقہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اجماع دلائل

قطعہ میں سے ہے مگر بعض علماء اسے قطعی دلیل کی حیثیت سے مانتے ہیں۔

علامہ فخر الاسلام برودہی نے اجماع کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے تین شعبہ بھی مراتب

تمام کیے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

— (۱) : پہلے درجہ میں اجماع صحابہ ہے اور یہ حدیث متواتر اور دیگر دلائل قطعیہ

کی طرح قطعیت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ صحابہ کرام وہ ہیں جنہوں نے تنزیل کا مشاہدہ اور

صحابہ کیساتھ کیا ہے۔

— (۲) : دوسرے درجہ تابعین کے اجماع کا ہے جو کسی امر میں ہو جس میں ائمہ کی گنجائش نہیں

ہے یہ اجماع حدیث مشہور یا متفقین کا حکم رکھتا ہے۔ (جو ثبوت کے لحاظ سے قطعی مگر عملاً

قطعی ہوتی ہے)

— (۳) : تیسرے درجے میں تابعین کا اجماع کسی ایسے امر پر ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش

ہو یہ اجماع حدیث آحاد کے قبیل سے ہوگا جو ہر لحاظ سے قطعی ہوگا اور اس میں شبہ کی گنجائش

نکل سکتی ہے۔

اجماع کے یہ ہر سہ درجات اس صورت میں ہیں جب وہ بطریق تواتر منقول ہو لیکن اگر

خبر اجماع بطریق آحاد منقول ہو تو خواہ وہ اجماع صحابہ ہی کیوں نہ ہو۔ موجب یقین نہیں

ہوگا کیونکہ اجماع صحابہ کو بذات خود قطعیت کا فائدہ دیتا ہے مگر جب وہ طریق آحاد سے

منقول ہو تو اس پر قطعیت غالب ہوگی اور وہ حدیث آحاد کے مرتبہ پر اتر آئے گا جیسا کہ فرامین

نبوی بذات خود موجب یقین ہوتے ہیں مگر جب وہ ہم تک طریق آحاد سے پہنچتے ہیں تو نقل

کے بعد وہ قطعی ہو جاتے ہیں، البتہ اجماع کسی صورت میں بھی ہو قیاس پر ہر صورت مقدم ہوگا۔

۱۔ بعض علماء نے اس کے متعلق بہت اچھا فیصلہ کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:-

”مجمع علیہ حکم کی دو قسمیں ہیں:-

اگر وہ شریعت کے امور عامہ سے ہو، ہر خاص و عام جانتا پہچانتا ہو، جیسے غارتوں کی

رکعات کی تعداد، حج و صیام کی فرضیت اور ان کے اوقات، زنا، شرب خمر، سرقت اور سود کی حرمت

۔ تو اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا، کیونکہ یہ احکام ضروریات دین کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان

کا انکار پینزلہ افکار رسالت ہوگا اور اگر اس حکم کی معرفت میں باقی حاشیہ الگ صفحہ پر

پھر فخر الاسلام کہتے ہیں :-

”جس نے اجماع سے منکار کیا اس نے اپنا دین یا اہل کر ایسا کیونکہ کلیات دین

کا دار و مدار تمام قرآن و اجماع اعتدال پر ہی قائم ہے۔“

یہ ہے اجماع کے بارے میں فخر الاسلام کے

بیان کا خلاصہ جیسے ہم نے نہایت ايجاز

فخر الاسلام کا بیان اور مسلک امام ابو حنیفہ کے ساتھ پیش کر دیا ہے تو کیا ان کے یہ تمام نظریات امام ابو حنیفہ کے اقوال پر مبنی ہیں ؟ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ فخر الاسلام اپنے ان آراء کو امام صاحب اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کرنے کے لئے کوئی اساس بیان نہیں کرتے۔

ہمیں اس بحث سے کچھ سروکار نہیں کہ آیا ان احکام کی نسبت امام صاحب اور ان کے

اصحاب کی طرف صحیح ہے یا نہیں ؟ ہم صرف ان حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جیسے فخر الاسلام اور دوسرے علمائے اصول نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہے کہ جن علماء

نے اجماع کو حجت مانا ہے انہوں نے اس کے ساتھ یہ بھی تصریح کی ہے کہ اجماع کا کسی شرعی دلیل پر مبنی ہونا ضروری ہے یہ ناممکن ہے کہ علماء شریعت کی سند کے بغیر کسی امر پر مجتمع ہو جائیں۔

فخر الاسلام نے اس سند شرعی کا نام ”سبب باعث اجماع“ رکھا ہے اور وہ سند

”سبب باعث“ حدیث ہے جو کی یا قیاس ہو سکتا ہے، مگر اجماع حقیقتاً ہونے کے بعد اس سبب

سے متعلق بحث کی ضرورت نہیں، بلکہ اجماع بذات خود حجت لازمہ سمجھا جاسکے گا اور اس مسئلہ میں

خبر احادیث یا قیاس کو بطور دلیل کے نہیں پیش کیا جائے گا بلکہ اجماع سے لزوم کیا جائے گا

دکھانے صفحہ کا اہتمام (علائے خواص مفرد ہوں جیسے کسی عورت کی چوچھی یا خال سے

نکاح کی تحریم، عروہ میں دقت سے قبل جماعت سے حج کا فساد، جہاد گرسدس (پہلے صفحہ) کا وارث بنانا

اور دادا کی وجہ سے نوالام کا محبوب الٹا ہو جانا، کسی شخص کے قاتل کو اس کی ورثت سے محروم

کرنا۔۔۔ تو اس قسم کے احکام کے منکر کو کافر نہیں کہہ سکتے، ہاں اس کی ضلالت یا خطا کاری

کا فتویٰ دے سکتے ہیں، کیونکہ گویا اجماع قطعی ہے مگر اس کا منکر متاویل ہے اور تاویل کفر سے

مانع ہو جاتی ہے۔

لہذا سند اجماع پر مناقشہ نہیں ہو سکے گا کہ آیا یہ سند موجب اجماع ہے یا نہیں؟ بلکہ ہم کہیں گے کہ اجماع کرنے والوں کی تعینط کا احتمال بھی نہیں ہے تاکہ حدیث -
 لَا تَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ یعنی میری امت ضلالت پر مجتمع نہیں ہوگی۔
 کا مفہوم متحقق ہو جائے۔

یہ وہ امر ثابیت اور مقرر ہے جسے امام ابو حنیفہ اور
 مستشرقین کی نا افسانہی - دیگر علماء کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور یہ بات اس
 قدر پیدہ ہی اور واضح ہے کہ جو شخص بھی اجماع کے بارے میں علماء کے خیالات سے واقف ہو،
 یہ آسانی سمجھ سکتا ہے۔

یہاں پر بعض یورپین مصنفین کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے جو اجماع کی حقیقت
 بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

مسلمانوں کے اجماع کی اساس حدیث:-

لَا تَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ - کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔
 پرے - پھر اس کے ساتھ ایک آیت سورۃ نساء میں -
 وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُوْمِنِيْنَ (۱۱۵)

اور دوسری آیت سورۃ بقرہ میں

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَٰسِطَةً (۱۲۳) ملامی جاتی ہے اور گو گوہر اختیار
 ویدیا جاتا ہے کہ قدیم رسوم کی پابندی ضروری نہیں ہے بلکہ وہ اپنے طرز تفکر
 اور اعمال سے نئے عقائد و سنن کی تخلیق کر سکتے ہیں اب اس اجماع کے
 مفہیل ہم دیکھتے ہیں کہ جو امر ابتدائے اسلام میں بدعت سمجھا جاتا تھا آج اسے
 قبولیت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور اس نے پہلی سنت کو منسوخ کر کے اس کی
 جگہ لے لی ہے۔

مثلاً توسل یا لاویار کا مسئلہ آج کل علماء سنت مسلمہ کا عقیدہ بنا ہوا ہے
 اور عصمت انبیاء کا عقیدہ تو اس سے بھی عجیب آج کل اجماع نے قرآن
 کی نصوص صریحہ سے مخرب ہونا شروع کر دیا ہے اور اس نے صرف بے بنیاد
 باتوں کے اثبات پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ نہایت اہم اور مسلمہ عقائد میں

کامل تبدیلی پیدا کر دی ہے اس بنا پر آج اسے بہت سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے نزدیک — اصلاح کا فعال ذریعہ خیال کیا جاتا ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ مسلمان اجماع کے نام پر اسلامی احکام میں جو چاہیں کر سکتے ہیں، چنانچہ گولڈن زیمر جس نے تاریخ اسلام پر خاص و پیمبر کی سب سے زیادہ دقت سے کہتا ہے کہ اجماع بہت بڑے کارنامے سرانجام دے سکتا ہے، اس کے برعکس زونخ ہرگز نہ خیال یہ ہے کہ موجودہ فقہ میں جمود پیدا ہو چکا ہے اس لئے اجماع سے کچھ فائدہ حاصل ہونے کی امید نہیں رہے۔

مستشرقین کی غلط فہمی : اجماع کے بارے میں علانیے یورپ اس قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع کے مفہوم کو صحیح طور پر سمجھ ہی نہیں پاتے وہ سمجھتے ہیں کہ اسلام میں اجماع "ایک مسلمہ حقیقت" کی حیثیت رکھتا ہے جس میں کسی طرح بھی نظر و فکر کی اجازت نہیں ہے اور وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ اجماع سے مراد رائے عامہ کا اتفاق ہے اور وہ اتفاق عقائد و عمل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے اگر وہ قرآن کریم احادیث رسول رصلی اللہ علیہ وسلم سے متعارض ہو تو کتاب و سنت پر اسے فوقیت حاصل ہوگی اور کتاب و سنت کو چھوڑ کر اس کے ذریعہ ایک نئی شریعت کی بنیاد قائم کی جاسکتی ہے اور یہ کہ اجماع سے مسلمانوں کے عقائد تک تبدیل ہو چکے ہیں اور کچھ نئے عقائد نے جنم لیا ہے جن کا ابتداء اسلام میں نام و نشان بھی نہیں تھا۔

— : ۱) اگر اجماع اور اس کے تائین کے بارے میں ان لوگوں کو غلط فہمی چند قصص پر مبنی ہے : ہے کیونکہ اول تو اجماع کا حجت ہونا ہی مجمع علیہ نہیں ہے بلکہ بعض علماء جو اجتہاد میں خاص مقام رکھتے ہیں اس کے وجود تک سے انکار کرتے ہیں اور بعض اسے حجت تو مانتے ہیں مگر عیب الی پر اجماع سے دلیل لانی جاتی ہے تو اس کے وجود کا انکار کر دیتے ہیں چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مناظر کے سامنے صرف کلیات شریعت صلوٰات خمسہ اور فرائض کی تعداد رکعت اور اس قسم کے مسائل میں اجماع تسلیم کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبل تو صرف اجماع صحابہ کو حجت مانتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام میں اجماع کے حجت ہونے

لے ملاحظہ ہو دائرۃ المعارف الاسلامیہ ج اول عدد سابع اوہ (اجماع) و ترجمۃ الجامعین،

پھر ائمہ اسلام متفق نہیں ہیں۔

— (۲) پھر جو لوگ اسے حجت مانتے ہیں وہ یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ اجماع کا حجت ہونا کتاب و سنت کے بعد ہے بشرطیکہ وہ قرآن کریم اور سنت مشرورہ سے متعارض نہ ہو بلکہ اکثر علماء تو اسے دلیل ظنی کا درجہ دیتے ہیں ہاں چند علماء نے صرف اجماع صحابہ کے قطعی ہونے کی تصریح کی ہے۔

— (۳) نیز علماء کی اکثریت نے جس اجماع کو حجت مانا ہے وہ عوام کا اجماع دہلے عالم نہیں ہے بلکہ علماء کے مجتہدین کا اجماع ہے ہاں وہ مسائل و یشیہ جن کا نظر و استنباط سے کچھ تعلق نہیں ہے مثلاً نازوں کی تعداد — تو ان میں اجماع عوام بھی معتبر ہے۔

— (۴) اکثر علماء کی تصریحات کے مطابق چونکہ اجماع دلیل ظنی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا صرف اعمال میں حجت ہوگا، اعتقادی مسائل میں قطعاً حجت نہیں ہوگا۔

— (۵) جن علماء نے اجماع کو حجت مانا ہے انہوں نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ اس کے لئے کتاب و سنت یا قیاس میں صحیح سے سند کا ہونا ضروری ہے۔

پس جب اس کے لئے نص یا قیاس سے دلیل کا ہونا ضروری ہے تو کتاب اللہ سے متعارض یا اس پر مقدم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اجماع کا یعنی جب خبر آحاد ہو تو چونکہ اجماع کی وجہ سے خبر آحاد میں قوت پیدا ہوگئی ہے اس لئے اسے حدیث مشرورہ سے ثابت شدہ حکم کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

اجماع کے بارے میں یہ چند حقائق ہیں جو علماء نے علمائے یورپ کا طرز فکر بیان کرتے ہیں مگر علماء یورپ مسائل کو امر واقعہ کے لحاظ سے سمجھنے کے بجائے اپنے ذہن کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں اسی لئے انہوں نے یہ تمسک کہہ دیا کہ اجماع کے بعد بدعات بھی سنت ثابت کی حیثیت حاصل کر لیتی ہیں۔ یہ اسلام پر ناروا حملہ ہے کیونکہ کسی بدعت کے لئے اجماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور بدعت پر کتنی بڑی اکثریت عمل پیرا کیوں نہ ہو وہ بہر حال ضلالت ہے چنانچہ آنحضرت

کا فرمان ہے کہ

كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ

ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ

یعنی: ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی

کا مقام جہنم ہے۔

آستری گذارش :- نصوص کے بعد اجماع کو حجت تسلیم کرنا آراتے ملت
 میں وحدت پیدا کرنے کی غرض سے ہے تاکہ
 شاذ اور منفرد آراء پر عمل سے روکا جاسکے،

[مشہور صوفی حضرت شفیق بلخی سے لوگ یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ :-
 ہم امام ابو حنیفہ رحمۃ علیہ کے ساتھ مسجد میں تھے، مسجد لوگوں سے بھری
 ہوئی تھی کہ اچانک امام ابو حنیفہ جہاں پر بیٹھے تھے ٹھیک ان کے سر کے سامنے
 ایک سانپ نمودار ہوا۔ مسجد والوں نے بے اختیار ہو کر سانپ سانپ چینا
 شروع کیا اور کوئی ادھر بھاگا کوئی ادھر بھاگا خود میں بھی بھاگنے والوں ہی
 میں تھا۔ لیکن امام ابو حنیفہ اپنی جگہ سے ہلے بھی نہیں اور نہ ان کے چہرے
 پر تغیر کے کچھ آثار تھے۔ موفی ص ۲۶ ج ۱]

القیاس

فقہ اسلامی کا ایک نہایت اہم اور معرکہ آرا مسئلہ

قیاس سے کام کب لیا جاتا ہے؟

ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب کسی مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو کتاب و سنت سے نص نہ ملتی اور نہ فتاویٰ صحابہ میں سے کوئی فتویٰ دستیاب ہوتا تو وہ قیاس اور رائے کی طرف متوجہ ہوتے اور پیش آمدہ مسئلہ پر مختلف پہلوؤں سے غور و فکر کرتے کبھی قیاس اور کبھی استحسان سے فتویٰ دیتے مگر مصلحت عامہ اور دین میں دفع حرج کی اصل کو ہر صورت پیش نظر رکھتے تھے، اگر لوگوں کے معاملات کے ساتھ قیاس کو ہم آہنگ نہ پاتے اور اس میں قیاحت محسوس کرتے تو استحسان سے اخذ کرتے مگر قیاس و استحسان دونوں میں لوگوں کے تعامل سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔

اس بنا پر ہم کہتے ہیں — جیسا کہ پہلے بھی بیان کر چکے ہیں — کہ امام صاحب قیاس و استحسان اور عرف و غیرہ سے اخذ کرتے تھے اور اپنے اجتہاد میں ہر ایک کو مناسب مقام دیتے تھے ہم سب سے پہلے قیاس پر بحث کرتے ہیں، جس نے انہیں بہتوں کا معتبوب بنا دیا۔ جس قیاس سے امام صاحب نے اپنے اجتہاد میں بکثرت کام لیا ہے ان قیاس کی تعریف کے بعد کے علماء نے اسکی نہایت جامع مانع تعریف کرتے ہوئے کہا ہے :-
 وہ ایک غیر منصوص امر کا حکم، ایک منصوص حکم کے ساتھ جو کتاب و سنت یا اجماع میں مذکور ہو — علت حکم میں اشتراک رکھتا ہو۔ قیاس ہے گا۔

امام صاحب جس معاشرے میں زندگی بسر کر رہے تھے اس کے تقاضوں کے پیش نظر ضروری تھا کہ اجتہاد اور فہم احادیث کے سلسلہ میں زیادہ تر قیاس سے کام لیتے اور اس کے مقتضی اسکے مطابق فتوحات قائم کرتے کیونکہ امام صاحب اپنے اجتہاد کو صرف پیش آمدہ حوادث پر محصور نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے استنباط کے دائرہ کو وسعت دیکر ایسے احکام سے بھی بحث کرتے جو تاحال واقع نہیں ہوئے تھے مگر ان کا وقوع فرض کر کے ان سے بحث کرتے تاکہ قبل از نزول بلا اس کے لئے تیاری ہو سکے اور بعد از وقوع اس سے نکلنے کی صورت معلوم ہو سکے۔

بلاشبہ اس قسم کے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ احکام کی علل و غایات مناسبہ کا استنباط کر کے ان پر قیاس قائم کی جائے اور جن جزئیات پر وہ علل منطبق ہوتے ہوں ان میں انہیں منفرد قرار دیا جائے۔ دراصل فہم نصوص میں امام صاحب کا مسلک انہیں مجبور کرتا تھا کہ زیادہ تر قیاس سے کام لیں کیونکہ وہ صرف احکام کی معرفت کو کافی نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ ان حوادث کی ٹوہ لگانے کی بھی کوشش کرتے تھے جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے تھے۔ ساتھ ساتھ مصلحت کے تقاضوں کو بھی پیش نظر رکھتے تھے۔ احکام کے اسباب باعدہ اور اوصاف مؤثرہ کا تتبع کرتے تھے جن پر قیاس کی استقائے مبنی ہوتی ہے آیات احکام کے اسباب نزول سے بحث کرتے اور احادیث میں بیان کردہ احکام کی علل شرعیہ مؤثرہ کو پہنچاتے۔ حتیٰ کہ حدیث کے بہترین شادح اور مفسر شمار ہونے لگے کیونکہ الفاظ کی ظاہری دلالت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ حوادث کے ایجاد سے بھی رہنمائی حاصل کرتے تھے اور یہی چیز انہیں کثرت قیاس پر مجبور کرتی تھی۔

اس کا دوسرا سبب یہ تھا کہ عراق میں حدیث کا ذخیرہ کم تھا اور جو فقہائے صحابہ عراق میں وارد ہوئے وہ اکثر اس لئے واجتہاد سے کام لیتے تھے۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب سے احتراز اور دوع کے پیش نظر اسے واجتہاد کو اپنے لئے بہتر خیال کرتے تھے گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ عراق کے تابعین بھی کذب سے احتراز کے پیش نظر اسی مسلک پر گامزن تھے مثلاً مدرسہ کوفہ کے شیخ ابراہیم نخعی، جن کی فقہ کو امام ابوحنیفہ نے اپنے لئے نمونہ بنا رکھا تھا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی قول کو منسوب کرنے کے بجائے کسی صحابی یا تابعی کی طرف منسوب کرنا پسند کرتے تھے مبادا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کذب کی نسبت ہو جائے۔

ان وجوہ کے پیش نظر امام صاحب نے بھی زیادہ تر قیاس سے امام صاحب اور کثرت قیاس: کام لیا۔ وہ احادیث اور نصوص قرآنیہ کے ذخیرہ سے احکام کی

علل عامہ کا استنباط کرتے پھر ان علل کو قواعد کلیہ قرار دیکر غیر منصوص احکام کو ان پر متفرع کرتے اور ان علل کے مطابق حکم لگاتے بلکہ احادیث کو ان قواعد کی کسوٹی پر جانچتے اگر کوئی حدیث ان سے ہم آہنگ ہوتی تو اس قاعدہ کو زیادہ قوی سمجھتے اور اگر حدیث قاعدہ کے خلاف ہوتی اور شروط روایت کی رو سے اس کے دواوی ثقہ ہوتے تو قیاس کو ترک کر کے صرف اسی نص پر انحصار کرتے اور اسے مقیس علیہ نہ بناتے۔

مثلاً ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
”وہ بھول چوک سے اگر کوئی کھاپی سے تو روزہ نہیں ٹٹا اور جو کچھ اس نے کھایا پیسا ہے وہ اللہ کا دیا ہوا رزق ہے“

چنانچہ امام صاحب اس حدیث کی بنا پر روزہ دار کے غیر مفطر ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں اور قیاس کو ترک کر دیتے ہیں جس کی بنا پر پیٹ میں کسی چیز کا پہنچ جانا یا عورت سے جماعت علت افطار قرار پانی تھی۔ اور نسیاناً کھاپی لینے کو علت کے عموم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور غلطی سے کھاپی لینے کو نسیان پر قیاس نہیں کرتے، حالانکہ ان دونوں کے مابین عدم قصد کی علت جامعہ پائی جاتی ہے کیونکہ نسیان کا مسئلہ حدیث کی رو سے مستثنیٰ قرار پایا ہے لہذا وہ اپنے مولود پر مقصود رہے گا اور اس پر کسی دوسری جزئی کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

غرض متعدد مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق نصوص کا علم ہو عینے قبل انہوں نے علل کا استنباط کیا۔ مگر علل کے عموم بالمراد ہوتے ہوئے ان نصوص کو رد نہیں کیا جیسا کہ بعض لوگوں نے غلط فہمی کی بنا پر یہ کہہ دیا ہے کہ باب الرائے کے السداد پر وہ قیاس کو خبر احاد سے مقدم رکھتے تھے، بلکہ انہوں نے تو نصوص کو ان کے مواد پر محدود رکھا۔ اور ان پر کسی جزئی کو قیاس نہیں کیا جیسا کہ صوم کے مسئلہ میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

مگر بعض اوقات عموم علت تعامل سے ٹکرا جاتی ہے یا کسی دوسری علت سے معارض ہو جاتی ہے جو دور رس نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں قیاس کو چھوڑ کر استحسان سے فتویٰ دیا جاتا ہے۔ جس کی تفصیل استحسان پر بحث کے وقت کی جائیگی۔

امام صاحب نے قیاس کے قواعد کیوں مرتب نہیں کیے؟ کہ امام صاحب قیاس کے امام تھے وہ نصوص کے ضمن سے علل کا استنباط کرتے اور اسے ایک قاعدہ کلیہ کی شکل میں ڈھال دیتے پھر

جو نصوص معارض ہوتے ان سے اسے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے اس طرح کہ نہ قیاس کا ابطال لازم آئے اور نہ نص سے خروج کا ارتکاب ہو اگر کہیں قیاس میں قباحہ محسوس کرتے تو اسے ترک کر کے استحسان کی طرف عدول کر لیتے مگر اسے اس مسئلہ میں منحصر رکھتے تاکہ قیاس کی قباحہ سے بچ سکیں اور علت کا عموم و الہر او بھی باطل ہونے نہ پائے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسے جلیل القدر عقیدہ اور نقیب قیاس نے قیاس کے قواعد اور قوانین کیوں مستنبط نہیں کئے؟ تاکہ قیاس منہج اور غیر منہج میں فرق واضح ہو جاتا؟ کتنا اچھا ہوتا اگر یہ عظیم المرتبت فقیر اپنے قلم سے قوانین قیاس مودون کر جاتا مگر یہاں تو حال یہ ہے کہ امام صاحب فقہ کا ایک جزئیہ بھی اپنے قلم سے تحریر نہیں کیا بلکہ یہ سارا کام اپنے اصحاب اور تلامذہ کے سپرد کر دیا۔ تلامذہ نے فقہ کی تدوین کا بیڑا تو اٹھایا مگر قوانین قیاس کی وہ بھی تدوین نہ کر پائے،

بلاشبہ امام صاحب اپنے قیاسات کے پابند تھے اور وہ ایک نظام فکر کے تحت استخراج عمل کیا کرتے تھے کیونکہ جو احکام و فروع قیاس سے مستنبط ہیں ان میں تناسب فکری اور باہم ارتباط اور اصناف مسائل میں تجانس ہیں اس فیصلے پر مجبور کرتا ہے کہ بلاشبہ امام صاحب قوانین و ضوابط کو ملحوظ رکھتے تھے گو خلف نے انہیں نقل نہیں کیا۔

امام صاحب نے از خود وہ ضوابط بیان نہیں کیے جن کی اپنے حنفی اصول فقہ اور امام صاحب: رویہ و اجتہاد میں پابندی کرتے تھے اور بعد میں مجتہدین المذہب علماء نے امام صاحب سے جو فروعی مسائل ماثور تھے ان سے کچھ روابط جامعہ مستنبط کر لئے اور ایسے ضوابط کے استخراج کی کوشش کی جن کے تحت امام صاحب قیاس و اجتہاد سے کام لیتے تھے مگر انہوں نے بعض ایسے ضوابط بھی بیان کر دیئے ہیں جن کے امام پابند نہیں رہتے تھے۔

ان علماء نے فروع سے استخراج کر کے جو اصول مستنبط کئے۔ گذشتہ اوراق میں ہم ان پر کافی حد تک بحث کر چکے ہیں۔ چنانچہ بعض اصول میں ہم نے ان سے موافقت کی ہے اور بعض میں اختلاف کیا ہے۔

مگر جو قوانین انہوں نے قیاس کے لئے مستنبط کئے ہیں انہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کیونکہ وہ عام طور پر قیاس سے استنباط شدہ فروع پر منطبق ہوتے ہیں اور امام شافعی سے جن اصولوں میں انہوں نے اختلاف و مناقشہ کیا اس سے ان علل کا پورا نقشہ سامنے آ جاتا ہے جن پر احکام ماثورہ

راست بیٹھتے ہیں اور جہاں کہیں تخلف پایا جاتا ہے وہاں نہایت زور لگا ہی سے کام لے کر تخلف کا سبب بیان کر دیتے ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر اصول فخر الاسلام میں احکام علل اور ضوابط قیاس کے متعلق جو اصول بھی مذکور ہیں انہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہی مذہب امام صاحب اور ان کے اصحاب کا تھا۔ مذہب حنفی کے علمائے اصول نے جو کچھ اس بحث میں لکھا ہے اسے ہم بالاعتیاب تو نقل نہیں کر سکتے۔ البتہ چند اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے نہایت آسانی کے ساتھ یہ اندازہ ہو سکے گا کہ امام صاحب کے قیاسات کی نوعیت کیا تھی ان کا طریق استنباط کیا تھا؟ اور نصوص سے کس طرح علل کا استخراج کیا کرتے تھے؟

قیاس کی اصل بنیاد اس امر پر ہے کہ احکام شریعت دنیوی و آخری فلاح و بہبود کے لئے مشروع کئے گئے ہیں اور ہر حکم میں مصلحت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اور جن اشیاء کو واجب، حرام، مباح یا مکروہ قرار دیا گیا ہے خود ان کے اندر ایسے اوصاف موجود ہیں جو اس حکم شرعی کا تقاضا کرتے ہیں اور انہی اوصاف کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے احکام مشروع کئے ہیں۔

اس تشریح پر ذات باری تعالیٰ مجبور نہیں ہے اور نہ اس کی ذات اقدس پر کوئی چیز لازم ہے بلکہ یہ تشریحی نظام بندوں پر رحمت اور انعام و فضل کی خاطر قائم کیا گیا ہے اور جن احکام میں حال و قال کے لحاظ سے لوگوں کی فلاح و صلاح پائی جاتی ہے وہ احکام مشروع کئے گئے ہیں چنانچہ تشریع کے اس فلسفہ کی روشنی میں امام صاحب کتاب و نصوص شریعت کی دو قسمیں: سنت کے نصوص فتاویٰ صحابہ اور ان کے جمع علیہ مسائل اور ان کے بالفتح دیگر فقہی مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے مگر احکام شریعت میں عبادات کا حصہ جن اوصاف پر مشتمل ہے ان سے عقل ایسے علل کا اداک نہیں کر سکتی جن کو مناط احکام قرار دیا جاسکے۔ اس بنا پر امام صاحب — جیسا کہ کتب اصول میں مذکور ہے — نصوص شرعیہ کو دو حصوں پر تقسیم کرتے تھے۔

ایک قسم نصوص تعبدیہ کی ہے جن کے علل احکام سے بحث نہیں ہو سکتی مثلاً تیمم اور مناسک حج وغیرہ کے مسائل جو خالص تعبدی مسائل ہیں۔ اور ان کے بحال لانے سے قرب الہی حاصل ہوتا ہے۔ اس قسم کے نصوص چونکہ غیر معلل ہیں لہذا ان میں قیاس کا عمل دخل نہیں ہے گو ان عبادات سے متعلق مسلمان کو یہ عقیدہ رکھنا لازمی ہے کہ ان کی تشریح میں انسان کی بھلائی ہے

مگر ان کے علل و اوصاف سے بحث ممکن نہیں ہے کہ فلاں وصف یا علت کے باعث یہ عبادت مشروع کی گئی ہے مگر کچھ نصوص وہ ہیں جن سے احکام کے علل و اوصاف معلوم ہو سکتے ہیں اس قسم کے نصوص کو نصوص معللہ کہا جاتا ہے جن کی علل معلوم کر کے ان پر قیاس کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔

چنانچہ اسی نوع کے نصوص کے مرامی و غایات اور اسباب و علل کو امام صاحب سمجھنے کی کوشش کیا کرتے تھے جس کے باعث اپنے دور میں وہ فہم حدیث کے اعتبار سے ایک خاص مقام رکھتے تھے کیونکہ وہ صرف ظاہر نص پر وقوف نہیں کرتے تھے بلکہ الکی شریعت کی روح اور ان اوصاف کو پہچاننے کی کوشش کرتے تھے جو احکام کی تشریع کی مقتضی ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ امام صاحب بحر عبادات اور ان نصوص کے جو قیاس سے مستثنیٰ ہیں، جملہ نصوص وغیرہ کو معلل مانتے تھے اور اس علت کو وصف معین قرار دیتے تھے کہ اسی پر دلیل کا مدار ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری علت نہیں،

احکام کے اوصاف و علل کے بارے میں امام صاحب کی یہ رائے حد درجہ مسلک اعتدال : اعتدال پر مبنی ہے کیونکہ بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ ان نصوص کے علاوہ جن کے معلل ہونے کی شریعت نے خود تصریح کر دی ہے۔۔۔ جملہ نصوص غیر معلل ہیں عثمان الثبی جو امام صاحب کے ہم عصر تھے، یہی رائے رکھتے تھے چنانچہ وہ فرماتے ہیں :-

”کسی اصل پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کے مقیس علیہ ہونے کی

ہمارے پاس خصوصی دلیل نہ ہو،“

نیز مروی ہے کہ فقہائے حنفیہ میں سے بشر المریسی اور ابو الحسن الکسری دونوں کی یہ رائے تھی کہ قیاس کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کے حکم کا معلل ہونا کسی نص سے ثابت ہو، مذکورہ بالا ہر دو آراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نصوص شرعیہ غیر معللہ ہیں، لہذا یہ کہ کسی نص کے بارے میں خاص دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ معلل ہے پھر اس کے معلل ہونے کو تسلیم کر لیا جائیگا اور اس پر قیاس جائز ہوگا (مگر یہ نظریہ امام صاحب کے نظریہ کے خلاف ہے) چنانچہ علامہ فخر الاسلام بزدوی صاحب کشف الاسرار ان اصحاب کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”یہ ہر دو آراء باطل ہیں کیونکہ قیاس کے حجت ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ چنانچہ ان کے اجتہادی مسلک کے نتیجے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انہیں کسی فرع میں اصل کی علت پائے جانے کے متعلق گمان ہوتا تو فرع کو اصل پر قیاس

کر لیتے تھے اور اصول کے معطل ہونے یا جواز قیاس کے لئے کسی خاص دلیل کے
نہ ملنے کے باعث توقف نہیں فرماتے تھے۔

اس کے برعکس بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ ہر ممکن وصف کے ساتھ نصوص معطل بن سکتی ہیں
بجز اس کے کہ کوئی مانع دلیل موجود ہو جو کسی نص کے معطل ہونے کو روک دے یا بعض اوصاف کے
علت بننے کے خلاف ہو،

ان اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا حجج شرعیہ سے ہونا اولاً سے ثابت ہے اور قیاس اس
وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک نص میں کسی وصف کا علت بننا ثابت نہ ہو، تو معلوم ہوا کہ ہر نص قابل
تعلیل ہے اور ایک وصف دوسرے سے ممتاز نہیں جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو
جب تعلیل اصل ٹھہری تو باقی اوصاف کو چھوڑ کر کسی ایک وصف کے ساتھ تعلیل کی صورت میں
ترجیح بلامرجح لازم آتی ہے لہذا تمام اوصاف کو تعلیل کے لئے صالح قرار دیا جائے گا حتیٰ کہ کسی دلیل
سے ثابت ہو جائے کہ قلال وصف میں علت حکم ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔

مگر فقہائے حنفیہ نے درمیان کاراستہ اختیار کیا ہے ان کا
فقہائے حنفیہ کا بین بین مسلک : مسلک یہ ہے کہ بلا دلیل کسی نص کے متعلق ہم یہ فیصلہ نہیں
کر سکتے کہ یہ غیر معطل ہے لہذا ہر نص میں تعلیل کا اصول جاری ہو سکے گا سوا ان نصوص کے جن کا
مقتصر علی المورد ہونا ثابت ہو یعنی وہ نصوص تبعید سے نہ ہوں اور نہ ان نصوص سے ہوں جو قیاس کے
خلاف وارد ہوئی ہیں اور نہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصوصیات میں سے ہوں،

علمائے احناف ہر وصف کو قابل علت نہیں سمجھتے جیسا کہ فریق ثانی کا خیال ہے بلکہ وہ ہی
علت وصف بن سکتی ہے جو دیگر اوصاف پر موضوع تکلیف ہونے کے لحاظ سے امتیاز رکھتی ہو،
وصف میز جو دوسرے اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت
اجتہاد کی علت کے اختلاف : رکھتا ہے، اس کی معرفت ہی کے لئے علماء اجتہاد کمر بستہ ہیں

اور اس کی معرفت میں اختلاف کی وجہ سے فروع میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ علامہ خنسی لکھتے ہیں
”صحابہ کرام کے فروع میں اختلاف کی بنیاد اس وصف میں اختلاف پر تھی جسے
علت قرار دیا جاتا ہے“

صحت قیاس کے شروط : اسی بنا پر علمائے احناف نے قیاس کی صحت کیلئے چند شرطیں قائم کی ہیں :

- (۱) — حکم اصل محل ورود کے ساتھ مختص نہ ہو ورنہ اس پر قیاس صحیح نہیں ہوگا۔
- مثلاً آنحضرت کیلئے نوحرم کی اجازت یا اکیلے خزمہ کی شہادت کے مقبول ہونے کی تصریح ہے وغیرہ
- (۲) — وہ نص محدود بہ عن القیاس نہ ہو مثلاً اس عموم علت کے خلاف نہ ہو جسے شارع نے معتبر قرار دیا ہے۔ مثلاً بھول کر روزہ کی حالت میں کھاپی لینے سے روزہ نہ ٹوٹنا۔
- (۳) — تیسری شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم غیر منصوص امر کی طرف متحدی ہو سکتا ہو، یہ شرط اس اصل پر مبنی ہیں جسے وہ امام صاحب کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کا ہم نے ابھی ابھی تذکرہ کیا ہے۔ ہم یہ بحث ختم کرنے سے پیشتر پہلی اور دوسری شرط سے متعلق کچھ تفصیل عرض کرنا چاہتے ہیں،

ان ہر دو شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جس نص کو ہم مقیس تلمیہ خلاف قیاس نصوص کے اقسام اربعہ: قرار دینا چاہتے ہیں اور غیر منصوص حکم کا استنباط کر کے اس کے ساتھ ملحق کرنا چاہتے ہیں۔ وہ قیاس کے خلاف نہ ہو چنانچہ اس نظریہ کے تحت صاحب کشف الاسرار نے خلاف قیاس نصوص کی چار قسمیں بیان کی ہیں:-

— (۱) — وہ نص جسے شارع علیہ السلام نے قاعدہ عامہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہو مگر تخصیص کا سبب غیر معقول ہو اس پر بلا اختلاف قیاس جائز نہیں ہے جیسے حضرت خزمہ کی گواہی کا واقعہ وغیرہ۔

لے: حسن ابی داؤد میں ہے کہ آنحضرت نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اسے قیمت دینے کے لئے ساتھ لے آئے آنحضرت ذرا تیز چل رہے تھے اور اعرابی سست رفتار تھا اس وجہ سے وہ پیچھے رہ گیا لوگوں نے اعرابی کے پاس گھوڑا دیکھا اس کی قیمت لگانی شروع کر دی انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ آنحضرت نے خریدا ہے۔

ایک شخص سے زیادہ دام سن کر اعرابی کی نیت بدل گئی اور وہ آنحضرت سے کہنے لگا کہ گھوڑا خریدنا ہے تو خرید لو ورنہ میں کسی دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ ڈالوں گا۔

یہ سن کر آنحضرت نے کہا۔ میں تو خرید چکا ہوں!

اعرابی نے کہا واللہ میں نے تو فروخت نہیں کیا اور ساتھ ہی یہ کہا کہ گواہ پیش کرو۔ اتنے میں خزمہ بن ثابت انصاری آگئے اور انہوں نے کہا کہ میں اس معاملہ کا گواہ ہوں۔

آنحضرت نے پوچھا کیا گواہی دو گے؟ انہوں نے کہا آپ کی صداقت کا گواہ ہوں۔

یہ سن کر آنحضرت نے فرمایا۔

”تنہا خزمہ بن ثابت کی شہادت دو مردوں کے برابر ہے“

— (۲) — جو ابتداء شروع ہوا اور کسی حکم عام سے مستثنیٰ نہ ہو جیسے امور تعبیر کہ ان کی حکمت علی وجہ التحقیق سمجھ میں نہیں آسکتی مثلاً تعداد رکعات، حدود و کفارات کی مقادیر وغیرہ۔ یہ قسم بھی غیر مقیس علیہ ہے کیونکہ یہاں بھی علت قیاس بچھل ہونے کی وجہ سے قیاس ممکن نہیں ہے۔

— (۳) — وہ احکام جن کی نظیر تو ملتی ہے جس سے اس وصف کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے جیسے نماز قصر، موزے پر مسح اور ناچاری کی حالت میں مردار گوشت کھانے کی اجازت وغیرہ احکام کہ شریعت میں ان کی نظیر تو ملتی ہے جس میں رخصت کے معنی متحقق ہوتے ہیں مگر ان کو قیاس نہیں کر سکتے چنانچہ اس قسم کے احکام کے بارے میں صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں :-

”ہم یہ جانتے ہیں کہ موزے اتارنے کی تکلیف کے پیش نظر ان پر مسح کی اجازت دی گئی ہے لیکن ان پر عامہ، دھانے اور ان چیزوں کو جو پورے پاؤں کو نہیں چھپاتیں قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ شدت حاجت اور عموم بلوی کے اعتبار سے یہ چیزیں موزے کی طرح نہیں ہیں۔“

مگر ہم کہتے ہیں کہ اگر سفر میں روزہ کے افطار کی علت مشقت کو مانا جائے تو بعض مردود جنہیں روزہ رکھنے میں مسافر سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اس اجازت کے بالاولیٰ مستحق ہیں تو کیا آپ انہیں اجازت دے سکتے ہیں کہ وہ دوسرے دنوں میں روزہ رکھ لیں؟

— (۴) — جو کسی قاعدہ عامہ سے مستثنیٰ ہو اور استثناء بھی کسی صفت کی بنا پر ہو جو اس کی موجب بن سکتی ہے پس اگر کسی غیر منصوص حکم کا جس میں وہ وصف مستحق ہو۔ اس پر قیاس صحیح ہو تو دو قیاسوں کی باہم ٹکر ہو جائے گی۔ ایک قیاس تو قاعدہ کلیہ کے مطابق ہے اور دوسرا قیاس اس استثناء کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے جو مستثنیات کا حکم رکھتا ہے تو اس صورت میں فقہ کو یہ حق حاصل ہوگا کہ جس قیاس کو تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی خیال کرے اسے ترجیح دے۔

بلاشبہ علت منضبطہ قیاس کا رکن مقصور ہوتی ہے۔ علت اور اسکی معرفت کا فرق: جیسا کہ فخر الاسلام نے تصریح کی ہے اور گذشتہ صفحات

میں ہم بتا چکے ہیں کہ وصف متمیز کے بارے میں اگر کسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے کہ وہ حکم کا مدد دہنتی ہے تو جہاں کہیں بھی وہ وصف متحقق ہوگی وہ حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔ اور اصل وجہ ہم مقیس علیہ قرار دیتے ہیں۔ جب وہ چند اوصاف پر مشتمل ہو تو وہ وصف جو علت حکم بنا ہے۔ اسکی معرفت دو طرح سے ہو سکتی ہے۔

۱۱: — اہل یہ کہ خود شارع علیہ السلام نے تصریح کر دی ہو یا کسی عہد میں اہل اجتہاد اس امر پر متفق ہو گئے ہوں کہ فلاں وصف علت حکم ہے، مثلاً قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے ممانعت کرتے ہوئے شارع علیہ السلام نے فرمایا: —

و دافئ (یعنی نہان قافلہ کی آمد) کی وجہ سے میں نے تمہیں گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے منع کر دیا تھا۔

اسی طرح مروی ہے کہ ”آنحضرت نے نماز میں سہو کی وجہ سے سجدہ منہو کیا۔“

یابہ کہ ”ما عزا سلمیٰ نے زنا کیا تو آنحضرت نے سنگسار کا حکم دیا۔“

نص کے ذریعہ علت حکم کی معرفت کبھی تو صریح الفاظ میں مذکور ہوتی ہے اہل اجتہاد یا اشارۃ النص سے مفہوم ہو جاتی ہے لہذا ان میں سے ہر قسم کو اس کے مرتبہ پر رکھا جائے گا جسے صرف عربی لغت اور اس کے اسالیب کے ماہر اور علمائے نصوص شرعیہ ہی اجمعی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

اجماع سے علت کی معرفت کی مثال: — اسکی مثال میں علمائے حنفیہ نے ”صغریٰ“ پیش کیا ہے۔ اور وہ وصف جس کے علت حکم ہونے پر اجماع ہو چکا

کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ولایت علی المال کی علت صغریٰ ہے لہذا جب ولایت علی المال کی علت

صغریٰ ہے تو ولایت فی النکاح کو اس پر قیاس کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ صغریٰ — باکرہ

ہو یا یتیم۔ — پر ولایت کی علت بکارت نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی کا خیال ہے بلکہ اس

کی علت عدم بلوغ (صغریٰ) ہے جیسا کہ اجماع سے ثابت ہوتا ہے۔

اسی طرح وراثت کی تقسیم کے وقت حقیقی بھائی کے علاقائی بھائی پر مقدم ہونے کے بارے میں

فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ اس تقدیم کی علت قوت قرابت ہے لہذا ولایت نکاح میں اسے ترجیح حاصل

ہو گی مگر امام زعفران اس کے خلاف ہیں جیسا کہ کتب فقہ میں بالتفصیل مذکور ہے۔

۱۲: — جب کسی وصف کا علت ہونا کتاب و سنت کی کسی نص یا آثار صحابہ یا اجماع

سے ثابت نہ ہو تو اس صورت میں اس کی معرفت میں استنباط سے کام لیا جائے گا یعنی مصادر شریعت

کے نتیجے سے یہ معلوم کیا جائے گا کہ کون ہی وصف علت حکم ہے۔ اور فقہائے اہل الرائے نے یاد دہانی کے

الفاظ میں ان فقہاء نے جو قیاس کو اصول شریعت مانتے ہیں — مصادر شریعت سے اس

علت کی معرفت کے لئے کچھ حدود و رسوم متعین کئے ہیں اور اسے یوں ہی غیر منضبط نہیں سمجھوڑ

استنباط علت کے بارے میں | چنانچہ علمائے احناف کی رائے جسے وہ امام حنابلہ اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ ہے کہ کسی وصف کا علت حکم ہونا سلف صالح کے مسلک سے معلوم ہو سکتا ہے یعنی یہ کہ وہ ان علی فقہ کے موافق ہو جو سلف صالح رضی اللہ عنہ سے منقول ہیں اور سلف سے ناظر علی فقہ کے ساتھ موافقت کا نام ان کی اصطلاح میں "شہادۃ مزکیہ" ہے لہذا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ کسی وصف کا علت حکم ہونا شہادۃ مزکیہ سے ثابت ہو سکتا ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ سلف نے جو اصول فقہ مستنبط کئے ہیں ان سے اس وصف کا علت حکم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

احکام جو علل سلف سے ماخوذ ہیں ان کے تتبع اور استقرار سے انکار علمائے امار سلف کا تتبع :- احناف کو یہ معلوم ہو گیا کہ شارع علیہ السلام نے جس وصف کو کسی حکم میں مؤثر قرار دیا ہے وہی اس حکم کی علت ہے جس پر وہ مبنی ہوتا ہے اور حکم اور وصف میں کوئی نہ کوئی مناسبت ضرور ہوتی ہے جو حکم کو اس وصف کا اثر بنا دیتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کی بیوی اسلام قبول کرے اور خاوند مسلمان نہ ہو تو ان کے مابین تفرقہ گزار دیا جائے گا۔

اب یہاں دو چیزیں پائی جاتی ہیں عورت کا قبول اسلام اور خاوند کا اسلام قبول کرنے سے انکار اور عقل فیصلہ نہیں کہ پائی کہ دونوں میں سے کس کو علت قرار دیا جائے۔ نہ عورت کے مسلمان ہونے کو سبب تفریق قرار دے سکتے ہیں کیوں کہ اسلام ازواجی حقوق کا محاطہ ہونے کی حیثیت سے معروف ہے نہ کہ قاطع، لیکن بیوی کے مسلمان ہو جانے کے بعد خاوند کا اسلام سے انکار ایسی چیز ہے جو حکم فرقت میں اثر شرعی بن سکتی ہے کیوں کہ اس صورت میں اگر اندواجی تعلقات برقرار رکھے جائیں تو عورت کو خاوند کی تولیت میں رہنا پڑے گا اور یہ ناممکن ہے کیوں کہ اسلام میں یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ کسی غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ شبہ آنحضرت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے جو علل ماخوذ ہیں ان کے استقرار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس وصف کو علت حکم بنایا جاتا ہے اس کے اور حکم کے مابین باس طور ملاومت اور مناسبت ہوتی ہے جو عقل حکم کو وصف کا اثر قرار دے سکتی ہے۔ مثلاً آنحضرت نے بی کے جھوٹے برتن کی طہارت کی علت بنا کر دے ہوئے فرمایا کہ

إِنَّهُنَّ مِنَ الطَّارِفِينَ وَالطَّوَلَّغَاتِ عَلَيْكُمْ۔

یعنی بیانیہ طور پر بیان ہے جو اثر تمہارے بار آتی جاتی رہتی ہیں

یہ تعبیر ایسی ہے جس کی بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کا طہا فید سے ہونا ایسا وصف ہے جو حکم طہارت سے

میں ٹوٹر ہو سکتا ہے کیوں کہ ایسی حالت میں نہ صرف بلی کے جھوٹ سے خطرناک ممکن ہے بلکہ خیر ازاں کرنے میں سخت تکلیف بھی ہے۔ حالانکہ قرآن یہ کہتا ہے

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (-) اس سے ثابت ہوا کہ نجاست کا عدم اعتبار ضرورت کے سبب سے ہے لہذا جہاں کہیں ضرورت متحقق ہوگی نجاست کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی جس شخص کے کپڑے پلید ہوں اور عبادت کے لئے پانی مسیر نہ ہو تو وہ اپنی پلید کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے یہاں ضرورت اور عدم نجاست کے مابین طاعت بالکل واضح ہے۔

اس سلسلے میں آثار صحابہ میں سے حضرت عمرؓ اور عبادت بن صامت کا واقعہ ہے۔

آثار صحابہ ۱ - ایک مرتبہ ایک انصاری نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں انگوٹھا پیش کیا جو آگ پر پکایا گیا تھا حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیسے بناتے ہو انصاریؓ نے عرض کیا ہم عصیر (شیرہ) کو آگ پر پکاتے ہیں پختے پختے تب ایک تھمائی دہلیہ ابائی رہ جاتا ہے تو انار لیتے ہیں یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس میں کچھ پانی ملا یا اور پی لیا۔ پھر وہ پیالہ حضرت عبادہ بن صامت کو دے دیا جو ان کے دائیں جانب بیٹھے ہوئے تھے

عبادہؓ نے اعتراض کیا کہ آگ پر پکانے سے کوئی حرام چیز ہلال نہیں ہو جاتی اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا "اجتہد" تم سرگھاتے ہو کیا وہ شراب نہیں بنتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی نظر علت تخریم پر تھی کہ سکر کی وجہ سے شراب حرام ہوتی ہے۔ اگر وہ سکر ختم کر دیا جائے تو اس کی حلت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ بلاشبہ سکر حکم تحریم کے لئے وصف مناسب اور مؤثر ہے

وصف مؤثر ۲ - حضرت امام ابو حنیفہؒ بھی اپنے قیاسات میں وصف مؤثر کو علت حکم قرار دیتے تھے فقہائے حنفیہ اس کی دلیل میں امام صاحب سے ایک فروعی مسئلہ نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص اپنے شہر نشہ دار غلام کو خریدنے کے لئے دوسرے شخص کے ساتھ شرکت کرے تو وہ غلام اپنے عزیز کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اور دوسرا شخص اس عزیز سے کسی قسم کے مال کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیوں کہ وہ یہ بات معلوم کرنے کے بعد کہ غلام اس کا رشتہ دار نہیں ہے خریدنے کے بعد وہ خود بخود آزاد ہو جائے گا اس کے ساتھ بیع میں شریک نہ ہوا ہے۔

چونکہ فقہائے حنفیہ اس فروعی مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں لہذا ہم اس مسئلہ کی تفسیر سے وضاحت ضروری سمجھتے ہیں شریعت اسلامیہ کی رو سے یہ بات طے شدہ ہے کہ جو شخص اپنے کسی عزیز کو خریدے گا وہ آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ آزادی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے لہذا جو شخص کسی غلام کا بعض حصہ آزاد کر دے گا تو سارا غلام اسے آزاد کرنا پڑے گا لہذا اگر کسی کے ساتھ شریک ہو کر کسی قریبی رشتہ دار کو خریدے گا تو اس کے خریدنے ہی وہ غلام پورے کا پورا آزاد

ہو جائے گا۔ اس کے رشتہ دار کا حصہ تو قرابت کے سبب آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ اس لئے آزاد ہو جائے گا کہ علق
آزادی ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتی

یہاں تک تو یہ مسئلہ امام صاحب اور صاحبین کے مابین متفقہ ہے۔

مگر اختلاف اس میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس قسمی رشتہ دار پر اس کے شریک کے حصہ کی ضمانت
نہیں ڈالی جائے گی بلکہ غلام پر وہ خفی تصور ہوگا اور وہ ملکا کر اسے ادا کرے گا
اس کے برعکس صاحبین کہتے ہیں کہ اگر وہ رشتہ دار تو ہے اور خوشحال ہوگا تو اپنے رفیق کار کے حصہ کا
خامن ہوگا اور اگر خوشحال نہیں ہے تو غلام سے سعی کر لائی جائے گی

امام صاحب کے دلائل :- امام صاحب عدم ضمانت کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اس پر ضمانت ڈالی جائے
گی تو ضمانت عدوان ہو سکتی ہے مگر اس شریک کی رضا مندی کے سبب ہم
ضمانت عدوان نہیں ڈال سکتے کیوں کہ غلام خریدنے وقت اس کے ساتھ ہی کہ اس کا علم تھا کہ رشتہ دار کے
خریدنے کی وجہ سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ لہذا محالہ یہ کہنا پڑے گا کہ وہ علق پر رہتی تھا کیوں کہ وار السلام میں
رہتے ہوئے کسی قانون سے جہالت غدر تصور نہیں ہو سکتی

لہذا اسکی رضا مندی کو سقوط ضمانت کی علت قرار دیا جائے گا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کسی
وصف کو علت قرار دیتے وقت حکم کے ساتھ اس کی طاعت اور مناسبت ملحوظ رکھتے تھے اور مناسبت کے بغیر
کسی حکم کو وصف کا اثر قرار نہیں دیتے تھے۔

چنانچہ فقہ حنفی میں فروع کی بنیاد اسی پر ہے اور ہر وہ فرع جس کی علت نص یا اجاز سے ثابت ہے
اس میں اسی تاثیر کو ملحوظ کیا گیا ہے اس بنا پر اقارب کے نفقات کا سبب و حرج عجز کو قرار دیا جائے گا کیونکہ
عجز ہی وصف ملائم مؤثر بن سکتا ہے اسی طرح نکاح میں صغیرہ پر ولایت کا سبب اس کی صغر سن کو قرار دیا جائے گا
کیوں کہ یہ وصف ملائم اور مؤثر ہے علیٰ ہذا القیاس باقی جزئیات اس قسم کی جزئیات اور فروع کے نتیجہ اور استقرار
سے ہم شکیانہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ امام صاحب حملہ اوصاف میں استخراج علت کے لئے صرف طاعت اور تاثیر کو ملحوظ
رکھتے تھے اور اسی مناسبت کی بنا پر کسی وصف کو علت حکم اور قیاس کا معنی قرار دیتے تھے

چند اہم فقہی اصطلاحات :- علمائے حنفیہ کی تحقیق کے مطابق امام صاحب نصوص میں علت حکم کی معرفت
لئے اسی مسلک پر کافرن تھے اور امام صاحب سے منقول جملہ فروع
فقہ کی توجیہ اسی مسلک کے مطابق صحیح ہو سکتی ہے لہذا اس مسلک کو امام کی طرف منسوب کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں
ہے جیسا کہ علمائے محققین نے جملہ فروع کا جائزہ لیکر اسے امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے گو امام صاحب نے

اس کی تصریح نہیں کی ہے اور کسی مخصوص علیہ شے کی جملہ اوصاف میں اس وصف کے استخراج کو جس پر غیر مخصوص علیہ چیز کو قیاس کر سکیں۔ علامت اصولی کہی تو تخریج مناط کہتے ہیں اور کبھی اس کا نام "تبیح مناط" رکھتے ہیں لہذا اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان سہ اصطلاحات — تخریج مناط، تبیح مناط، تحقیق مناط کی تشریح کر دی جائے گی کیوں کہ یہ الفاظ اکثر علامت اصول کی زبان قلم پر جاری رہتے ہیں

جس نص کے مجموعہ اوصاف میں سے کسی ایک وصف کا علت حکم ہونا مفہوم ہوتا ہو اس میں نظر و **مناط** اس اعتبار سے اس وصف کی تعیین کو تبیح مناط کہا جاتا ہے

چنانچہ غور و فکر سے غیر متعلق اوصاف کو حذف کر کے باقی ایک وصف کو علت حکم قرار دیا جاتا ہے مثلاً رمضان کے پینے میں ایک اعرابی کا اپنی عورت سے مجامعت کا ارتکاب کہ کے روزہ کو باطل کرنے پر کفارہ کا واجب کرنا۔ ظاہر ہے یہاں اس اعرابی کے ساتھ شخص نہیں تھا اور نہ اس کا تعلق نفس جماع سے ہے بلکہ اس سلسلہ میں وارد شدہ نص پر غور و فکر کے بعد یہ کہا جائے گا کہ یہاں علت حکم را حجاب کفارہ کا سبب (عملاً انطاہ کرنا ہے لہذا جو شخص بھی رمضان شریف کے مہینے میں دن کو عمدتاً روزہ افطار کرے گا امام صاحب کے نزدیک اسے اسی کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔ لہذا تبیح مناط "نام ہے نص یا استنباط کے ذریعہ اس وصف کی معرفت جو مناط حکم بنتی ہو

تخریج مناط۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب متاثر سے عوارض و ایاد کے ذریعہ کسی وصف کا علت ہونا ثابت نہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اجتہاد سے اس وصف کے استنباط کا نام تخریج مناط ہے مثلاً یہ کہنا کہ اہل گدھے کی تخریج کی علت استعمال ہے اور قتل عمد میں قصاص کی علت عدوان ہے تاکہ دوسرے جزئیات کو اس پر قیاس کیا جاسکے

تحقیق مناط۔ کسی علت کے نص یا اجماع یا استنباط سے معلوم کر لینے کے بعد احادیث (جزئیات) میں اس علت کے وجود کی معرفت پر نظر و فکر سے کام لینے کا نام تحقیق مناط ہے مثلاً عدالت کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ گواہی کے مقبول ہونے کی علت ثبوتی ہے اب اس کے بعد اس بات کی تحقیق کرنا کہ کیا فلاں گواہ عادل بھی ہے یا نہیں، یا ہمیں یہ معلوم ہے کہ تحریم خمر کی علت اس کا منکر ہونا ہے اب یہ تحقیق کرنا کہ آیا پیندہ بھی مسکے سے یا نہیں۔ اس قسم کی تحقیق کو تحقیق مناط "کہا جاتا ہے۔

استحسان قیاس۔ گذشتہ صفحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب اس وصف ملائم کو علت قرار دیتے تھے جو حکم میں مؤثر نہ ہو سکے اور جہاں بھی وہ وصف متحقق ہو وہ حکم ثابت ہو جائے گا۔

امام صاحب کے نزدیک اس وصف کے مطابق قیاس کار فرما ہوتا ہے

مگر بعض اوقات فقہ کے سامنے وصف مؤثر ہو جو ہوتا ہے اور اس کے نتیجے حکم میں محمود ہوتا ہے لیکن

لیکن بعض صورتوں اور بعض احوال میں ایک دوسرا وصف اس کا معارض آجاتا ہے جو پہلے وصف سے اثرات کے لحاظ قوی تر ہوتا ہے لہذا فقہیہ اس دور میں وصف کے پیش نظر پہلے حکم سے عدول کر کے دوسرے وصف کے مطابق حکم لگا دیتا ہے۔

فقہائے حنفیہ کی اصطلاح میں اسے "استحسان القیاس" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان بھی قیاس ہی کی قسم ہے اور اس میں ایک قوی الاثر وصف دوسرے ضعیف الاثر وصف سے معارض ہوتا ہے ہم استحسان کے عنوان کے تحت اس کی کچھ وضاحت کریں گے

علت خود حکم میں موثر ہوتی ہے:- جب یہ ثابت ہو گیا کہ علت ہی وجہ و حکم میں موثر ہوتی ہے تو کمالہ وہ وصف مقتدی ہوگا یعنی جہاں کہیں وہ وصف متحقق ہو جائے گا اس کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا اور وہ حکم اپنے مقام تک منحصر نہیں رہے گا بلکہ وصف کی تاثیر کے بالبعث ثابت ہوتا ہے گا

امام ابو حنیفہ اور محمد علی:- چونکہ علت کے اثبات کی اساس اس کے مقتدی ہونے پر ہے اس لئے فقہائے اہل الرائے کہتے ہیں کہ جس غیر مخصوص محل میں وہ علت متحقق ہو جائے گی دلائل حکم ثابت ہو جائے گا اسی طرح اصول متفرقا در احکام منطبق ہو جائے ہیں اور نصوص شرعیہ پر عمل ہوتا ہے قیاسی اور غیر قیاسی احکام کی صورت حاصل ہوتی ہے چنانچہ غیر قیاسی احکام کو محل نص پر منحصر کیا جاتا ہے اور ان نصوص کو خلاف قیاس سمجھا جاتا ہے اور قواعد مقررہ کے خلاف نصوص کے احترام کو قائم رکھتے ہوئے ان کے احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عموم علت اور اس کے بالبعث احکام کے اثبات کا اصول امام صاحب کی طرف منسوب ہے اور غالباً یہ سب سے واضح پہلو ہے جس کے باعث فقہائے عراق، قہار نے حجاز پر امتیاز رکھتے ہیں اور امام صاحب نے یہ بحث تحقیقی اور تاقی حکمائے اصول کے مابین مختلف فیہ ہے

علمائے احناف یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ علت لا محالہ مقتدی ہوگی

مگر علمائے شافعیہ اس کے قاصر ہونے کے بھارت کو ثابت کرتے ہیں اور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ فرع کی مثل محل نص میں بھی حکم علت کا تابع ہوتا ہے اور اگر وہ وصف مقتدی نہ ہو تو تعطیل صوف وصف کے ساتھ تعلق حکم کا فائدہ دیتی ہے مگر علمائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ محل نص میں تو حکم نص سے ثابت ہوگا اور اس کے اثبات میں علت موثر نہیں ہوگی کیوں کہ محل نص میں علت کی طرف حکم کی اصناف سے دلالت نص کا ابطال لازم نہیں ہے بلکہ تصرف علت کا صرف فائدہ یہ ہے کہ حکم کو غیر مخصوص حکم کی طرف مقتدی کیا جاسکے

تو یہ نہ سمجھیں کہ جس شخص میں بڑھ کر رہتے تھے ان کی عمر بڑھ چکی تھی نہ سب تھا یہ بڑھ چکا تھا نہ مرنے لگے تھے
پس یہ بات میں کیا حرج ہے کہ تھے

یہ عمل مستند کے طور پر ہے جو متفق ہوتا ہے ان کے بعد سے یہ مدت بڑھتی رہتی ہے کہ اگر کسی کو ایسا ہی ہو تو اس کے
بعد یہ عمل مستند سے تیس کو قبول کرتا ہے یا نہیں یا چنانچہ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس شخص سے تیس اور بعض قائل
تیس نہیں مانتے

تو لوگ کہتا ہیں کہ ذیل ان کی شخصیات کے قائل ہیں ان میں ابو نعیم و ابو یوسف و ابو الحسن و ابو حنیفہ اور ابو یوسف و ابو حنیفہ
تیس میں نہیں مانتے مگر اسلام بنو دق و یحییٰ جو شخصیات کے عدم جواب کے قائل ہیں۔ مگر یہ دونوں گمراہ ہیں اور پرستی
ہے۔ اس کے بعد اس شخص میں کوئی مانع نہ ہو۔ جو اس کے ان کو قبول کرنے سے تو اس کا صحت ہونا باطل ہو جائے گا اور وہ
بالتاسیس امر کی دلیل ہو گا کہ اس وصف میں علت بننے کی علت بہت نہیں ہے محلی اختلاف تو اس کی موجودہ علت ہے
کہ یہ عدم علت کی دلیل کے غیر موجود ہونے کی صورت میں اجتہاد اور رائے فقہی کے ذریعہ بعض فروع میں مختلف ہو
سکتی ہے۔ اور حکم کے عدم ترتیب کو قبول کر سکتی ہے یا وہ کسی نص خلاف قیاس یا استصحاب کی صورت کے بغیر مختلف یا
عدم ترتیب حکم کو قبول نہیں کر سکتی ؟

چند اور فقہی حکم کے لئے جو لوگ مذکورہ بالا نوعیت کی شخصیات کو جائز مانتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ علت تو صرف
چند اور حکم کی مدت (علامت بخاری) ہوتی ہے جسے شارع نے حکم کی علامت ٹھہرایا ہے اور
اجتہاد اس کے اعتبار سے ممکن ہوتا ہے وہ نہ وہ علت نہ ضروری حکم نہیں ہوتی البتہ یہ جائز ہے کہ ایک حکم پر وہ
علامت بنے اور دوسرے مقام پر مختلف ہو جائے اور وہ اکثر حوالہ میں اپنی تاثیر سے ظہور حکم کی علامت بنتی ہے نہ
کہ ہر وقت میں جیسا کہ موسم سرما میں بادل بارش کی علامت ہوتا ہے لیکن کبھی بدش نہیں بھی ہوتی اور بارش نہ
ہونا اس کے عدم علامت کی دلیل نہیں ہے

غیر ثابت اور غیر عید میری بھی ہے کہ جب نص خلاف قیاس یا جوار ضرورت اور استصحاب سے اس علت
کا عمل باطل ہو جاتا ہے تو یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ تعلیم حکم سے کسی مانع کے پاس گئے جانے کے وقت اجتہاد کے ذریعہ
اس کی شخصیات کو قبول کر لیں جائے ؟

ان کے برعکس جو لوگ شخصیات علت کو غیر ممکن مانتے ہیں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر کسی نص کے علت کے
حکم کو مختلف مان لینے میں علت کا نقص اور اس کی تاثیر کا سبب لازم آتا ہے یعنی وہ وصف نہ تو علت بننے کی
صلاحیت رکھتا ہے اور نہ مستند ہو سکتا ہے اور نہ اس پر قیاس مستقیم ہو سکتا ہے اور پھر شخصیات کے معنی تو یہ ہوئے
کہ کسی مقام میں علت کے عدم دلالت علی الحکم پر دلیل موجود ہو اور اس مقام میں اس علت کے مؤثر ہونے کی نفی

ہوتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ وہ علت اس مقام پر منطبق نہیں ہوتی یعنی پائی ہی نہیں جاتی تو حسب وہ موجود
 ہی نہیں ہے تو تخصیص بے معنی ہے اور یہ کسی کا اجتہاد ہی اور فقہی مسلک بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ حسب عدم
 ترتیب حکم سے مانع موجود ہے اور وہ مانع مؤثر ہے تو اس صورت میں تو علت فرع میں موجود ہو رہی ہے تو
 نیز کچھ کہیں کا حال یہ ہے کہ وہ علت فرع مخصوصہ میں حکم کی امارت و دلیل بنتی ہے لہذا دلائل اس کا حکم سے غیر ملزم
 ہونا ظاہر ہوتا ہے تو اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ وہ علت فرع میں سرے سے موجود ہی نہیں ہے یا اس وصف میں
 جسے علت قرار دیا گیا تھا۔ چند قیود کا اضافہ کر کے کچھ تغیر کیا گیا ہے

اور یہ اس قسم کی بات ہے کہ کوئی شخص کسی جگہ میں کچھوں کے ذریعہ راستہ معلوم کرے پھر ایک سیاہ کھچ
 دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ راستہ کی طرف رہائی نہیں کرتا تو وہ بعد کے کچھوں سے اس وقت تک رہائی حاصل نہیں کر
 سکتا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ سیاہ نہیں ہیں اسی طرح اس تخصیص سے معلوم ہوتا ہے کہ تیس کے علاوہ اس
 وصف کو علت قرار دینا باطل ہے ان سب وجوہ سے ثابت ہوتا ہے کہ تخصیص سے علت کا نقص اور لفظان المذموم ہے

اور تخصیص کے جواز پر نفوس معدولہ عن القیاس یا استحسان سے دلیل
امام صاحب جہد فرماتے ہیں: لانا جائز نہیں کہ چونکہ بعض معدولہ میں تو قیاس کی شرطی موجود نہیں ہے۔

اور جن فروع میں استحسان سے حکم لگایا گیا ہے وہاں علت ہی موجود نہیں ہے کیوں کہ ان میں تاثیر کے عدم تحقیق کی وجہ
 سے دلالت ہی ثابت نہیں ہے لہذا یہ کہا جائے گا کہ فرع میں صرف ظاہری طور پر وصف پایا جاتا ہے

یہ ایک محض نظری اور فکری بحث ہے جسے ہم نے فقہائے اہل الرائے کے ترتیب احکام میں تعلیم علی کی وجہ
 سے بیان کر دیا ہے حتیٰ کہ بعض تو مبالغہ سے کام لے کر یہاں تک کہہ دیتے ہیں۔ یہ تعلیم تخصیص کو قبول ہی نہیں کرتی حالانکہ
 نفوس عامہ میں تخصیص ہو سکتی ہے پس تعلیم اور اس کے ساتھ تمسک میں حد سے تجاوز ہی ایسی چیز ہے جو امام ابو حنیفہ
 کے دور میں فقہاء عراقی اور فقہائے حجاز کے ماہرین فرقہ کا باعث بنی اور امام صاحب تعلیم علی پر زیادہ زور دینے
 کی وجہ سے اٹکل بجائے رائے کے ساتھ زیادہ مشہور ہوئے۔ چنانچہ امام صاحب کے قیاسات اور ان کے اطوار
 کی خبریں پھیل گئیں حالانکہ وہ سنت سے تمسک کرتے تھے وہ منع سنت تھے معتدع نہیں تھے

الاستحسان

فقہ اسلامی کا ایک اہم مصد شریعت

قیاس کے بعد امام صاحب بکثرت میں اصل سے کام لیتے تھے وہ قیاس اور استحسان :- استحسان ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ فرماتے ہیں :-

”امام صاحب کے اصحاب مقابلیں (قیاسات) میں تو ان سے منازعت (مباحثہ) کر لیتے، جب وہ یہ فرما دیتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں تو کوئی بھی بحث نہیں کر سکتا تھا۔“

استحسان کے کثرت استعمال کی بنا پر لوگوں کو امام صاحب پر رد و قدح کا موقع ملا، چنانچہ اسے مخالفین نے بہت اٹھپالا اور ان کی فقہ اور تقویٰ کے بارے میں ناسزا باتوں تک سے دریغ نہیں کیا، قیاس میں تو انہیں کچھ ایسی قباحت نظر نہ آئی کہ امام صاحب کے خلاف نصوص سے کلیتہً خروج کا فیصلہ صادر کر دیتے۔ مگر استحسان میں انہیں نص سے روگردانی کا مواد مل سکتا تھا۔ چنانچہ صاحب کشف الاستحسان فی الاموال پر اپنی تعلیقات میں لکھتے ہیں :-

”بعض مسلمان رد و قدح کرنے والوں نے امام صاحب اور ان کے اصحاب پر طعن کیا ہے کہ انہوں نے قیاس کو ترک کر کے استحسان سے کام لیا، چنانچہ وہ کہتے ہیں، کتاب و سنت و اجماع اور قیاس کا تو ارکان شریعت سے ہونا مسلم ہے۔ مگر استحسان ایک ایسی اصل ہے جسے حاکمین شریعت میں سے امام محمد صلی اللہ علیہ وسلم

اور ان کے اصحاب کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ حالانکہ اس کے معتبر ہونے پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ خود پرستی ہے اور قیاس کو چھوڑ کر استخسان سے کام لینا چہرہ شرعیہ کو چھوڑ کر ذاتی خواہشات کی پیروی کرنا ہے۔

پھر استخسان کے مقابلہ میں جس قیاس کو ترک کرتے ہیں اگر وہ قیاس عہد شرعی کا تو حق کے بعد مگر اہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے اور اگر حجت شرعی نہیں ہے تو وہ از خود باطل اور واجب رد ہے، بعض اوقات وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم قیاس سے انہذا کرتے ہیں اور استخسان کو ترک کرتے ہیں تو یہ باطل سے اخذ اور اس پر عمل کیا معنی رکھتا ہے؟ ... مگر یہ سب اعتراض غور و فکر کے بغیر اور امام صاحب کا صریح مقصد نہ سمجھنے کی وجہ سے

ہیں۔

امام صاحب کا علم و فضل اور تقویٰ اس سے بہت بالا تھا کہ وہ شریعت حقہ میں خواہش نفسانی سے کوئی بات کہتے یا کسی دلیل شرعی کے بغیر استخسان سے کام لیتے ... چنانچہ شیخ فخر الاسلام بنودویؒ نے اس لفظ کا اصل مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کرنے کے لئے مستقل عنوان قائم کیا ہے؟

استخسان پر اعتراضات کی بوچھاڑ :- اس تصریح سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کا استخسان کس طرح بدفہم تنقید و تصریح بنا ہوا تھا۔ مخالفین کا خیال تھا کہ استخسان دین میں ایک نیا شوشہ ہے جو کسی ضابطہ کے تحت نہیں آتا اور جس فتویٰ کی بنیاد کسی نص پر نہ ہو اور نہ کسی ایسے ضابطہ کے تحت ہو جو نص پر مبنی ہے، تو وہ دائرہ نصوص سے خارج اور خواہشات خلاف شرع کا مظہر ہے۔

استخسان کے بارے میں دیگر آئمہ کی رائے :- چنانچہ امام صاحب کے ہم عصر اور بعد آئمہ کے بارے میں دیگر آئمہ کی رائے :- کے علماء استخسان کے بارے میں مختلف آراء رکھتے ہیں۔ امام مالک جو امام صاحب کے ہم عصر تھے فرماتے ہیں :-
”استخسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصے کے برابر ہے!“
مگر ان کے بعد امام شافعی آئے تو وہ یوں فرماتے ہیں۔

”استحسان نئی شریعت ہے۔“

پھر اس کے رد میں ”کتاب ابطال الاستحسان“ کے نام سے کتاب الالم میں ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے اور اس کے ابطال پر دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-
 ”فتویٰ یا تو نص سے دیا جاسکتا ہے یا اسے کسی نص پر محمول ہونا چاہیے اور اجتہاد بالاجتہاد
 صرف قیاس ہی کی شکل میں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ نص پر حمل کی ایک صورت ہے مگر استحسان
 میں نہ تو نص سے اخذ کیا جاتا ہے اور نہ وہ نصوص پر محمول ہوتا ہے۔ استحسان پر فتویٰ
 دینا سراسر باطل ہے؟“

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس استحسان کے بارے میں ائمہ نے
 استحسان کی حقیقت :- اس قدر اختلاف کیا ہے اور یہ اختلاف فقہائے عراق اور فقہائے
 حجاز کا اختلاف بھی نہیں تھا کیونکہ امام مدینہ امام مالک نے تو اس کی تعریف میں یہ تک کہہ دیا ہے
 کہ یہ علم کے دس حصوں میں نو حصوں کے برابر ہے :- مگر ان کے تلمیذ امام شافعیؒ اس پر سخت تنقید
 کرتے ہیں اور اس کے ابطال پر مستقل مقالہ سپرد قلم کرتے ہیں، لہذا استحسان ہے کیا؟ اور اس
 کی حقیقت کیا ہے؟

فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت :- جو استحسان امام صاحبؒ منقول ہے
 مرتب کئے ہیں اور جس قدر اجتہاد بالاستحسان کے ذریعہ امام صاحبؒ فروع منقول ہیں، ان
 کے لئے ضوابط وضع کئے ہیں، ان کی تعریف اور ضوابط سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کے
 استحسانات نص و قیاس سے خروج پر مبنی نہیں تھے بلکہ نص و قیاس سے مشک پر مبنی
 تھے۔

امام صاحبؒ کے استحسان کی حقیقت صرف یہ ہے :-
 ”جہاں کہیں علت قیاس کی تعلیم نصوص، اجماع اور مصالح شرعیہ کے منافی یا خلاف ہو
 وہاں اس کی تعلیم کو ردک دیا جائے اور اگر علیٰ شرعیہ میں تعارض پیدا ہو جائے، تو
 جو علت تاثیر کے لحاظ سے قوی تر ہو، اس کا اعتبار کیا جائے گو وہ ظاہر اور جلی
 نہ ہو۔“

استحسان کی مختلف تعریفات :- امام صاحب اور ان کے اصحاب جن استحسان سے
 اخذ کرتے ہیں، اس کی تعریف میں فقہاء سے مختلف
 اقوال مروی ہیں چنانچہ بعض نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :-
 "کسی مقام پر موجب قیاس سے زیادہ قوی قیاس کی طرف عدول کرنے کا نام استحسان
 ہے۔"

مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ استحسان کے بعض انواع وہ ہیں جن میں نہ صرف قیاس کی
 طرف عدول ہوتا ہے بلکہ نص یا اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے لہذا ہماری نظر میں سب سے بہتر تعریف
 وہ ہے جو ابو الحسن الکرخی نے کی ہے :-
 "مجتہد کسی مسئلہ میں اس کے نظائر کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ کسی قوی تر سبب کی بنا
 پر ان نظائر کے خلاف فتویٰ دے۔"

الکرخی کی تعریف کیوں جامع مانع ہے :- کہتے ہیں کہ یہ استحسان کے جملہ انواع کو
 حاوی ہے اور اس کی اساس اور اس کے لب لباب کو واضح کرتی ہے کیونکہ استحسان کی
 اساس یہ ہے کوئی مسئلہ قاعدہ مطرودہ کے خلاف آجائے اور اس موقع پر اس قاعدہ کے ساتھ
 تسک کے بجائے اس کے خلاف فتویٰ دینا شریعت سے زیادہ قریب ہے تو ایسا کرنا چاہیے، لہذا
 استحسان میں قیاس کی بہ نسبت فوری استدلال چر بنا ہوتی ہے اور اس سے یہ نتیجہ ثابت ہوتا ہے
 کہ استحسان کسی صورت اور کسی قسم پر مشتمل ہو لیکن کسی جزئی مسئلہ ہی میں چھوٹا ہے اور فقہاء
 کا سہارا صرف اس وقت لیتا ہے، جب وہ قاعدہ کلیہ کے مطابق فتویٰ دینے کو شریعت
 کی روح اور اس کی معنویت سے مستبعد محسوس کرتا ہے۔

۱۔ استحسان کی یہ حقیقت تو علمائے حنفیہ کے نزدیک ہے۔

فقہائے مالکیہ بھی اس کی تعریف میں مختلف ہیں، چنانچہ ابن حجر ہی اس کی تعریف یوں
 کرتے ہیں :-

"استحسان اور تریخ کے طور پر کسی معارضہ کے سبب دلیل کے بعض مقتضیات کو ترک کرنے
 یا بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر"

علمائے حنفیہ کے نزدیک استحضان کی دو قسمیں ہیں
استحضان کے اقسام :- (۱) استحضان قیاسی۔ جب کسی مسئلہ میں دو
 وصف پائے جائیں اور وہ دونوں دو مقبضات قیاسی ہوں، ایک قیاس ظاہر ہو جسے قیاس
 اصطلاحی کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہو تو ظاہر قیاس کے مقابلہ میں اس خفی قیاس کا نام استحضان
 ہے۔

یعنی جس مسئلہ کے حکم پر فقیہ غور و فکر کرتا ہے اس پر وہ دونوں قیاس منطبق ہو سکتے ہیں
 مگر ایک قیاس جلی اور ظاہر ہے اور دوسرا خفی مگر اس مسئلہ میں ایسی دلیل موجود ہو جو خفی کے ساتھ
 اس کے الحاق کی مقتضی ہو جس کے نظائر مطروہ نہیں ہیں، اس بنا پر شمس المائتہ استحضان کی اس
 نوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

«حاشیہ صفحہ گذشتہ» کا نام ہے استحضان ہے۔

اور اس کی چار قسمیں ہیں :-

۱۔ عرف کے مقابلے میں دلیل کو ترک کرنا

۲۔ اجماع کی وجہ سے ترک دلیل

۳۔ مصلحت عام کی وجہ سے دلیل کو چھوڑ دینا۔

۴۔ تفسیر و توسیع اور رفع مشقت کے لئے دلیل کے مطابق حکم لگانا

مگر ابن النافع اس تعریف کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں «امام مالک استحضان کو مانتے تھے مگر
 اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو ابن العربی بیان کرتے ہیں بلکہ کسی مقام پر قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت
 جزئی کی رعایت کرنے کا نام استحضان ہے، چنانچہ امام مالک استدلال مرسل (مصلحت عامہ) کو
 قیاس پر مقدم رکھتے تھے مثلاً ایک شخص خیار کے ساتھ کچھ سامان خرید کرتا ہے اور فوت ہو جاتا
 ہے اور اس کے ورثاء بیع کے امضاء اور رد میں اختلاف کرتے ہیں تو اشیب کہتے ہیں کہ قیاس کی رو سے
 بیع فسخ ہونی چاہیے مگر ہم استحضان کی رو سے کہیں گے کہ روک نہیالوں کا حصہ بائع قبول کرنے سے انکار
 کرے اور امضا کرنے والے اسے قبول کر لیں تو بیع کا امضا کیا جائے گا۔»

ابن رشد استحضان کی جو تعریف کی ہے وہ بھی تقریباً اسی قسم کی ہے وہ لکھتے ہیں :-

«جو استحضان اکثر استعمالی ہوتا ہے حتیٰ کہ قیاس سے بھی اس نے عموم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

”استحسان دراصل دو قیاسوں کے جمع ہونے کا نام ہے ایک قیاس جلی ہوتا ہے مگر اثر کے لحاظ سے کمزور کرتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہے مگر اثر کے لحاظ سے قوی تر ہوتا ہے، اس دوسری قسم کے قیاس کا نام استحسان ہے پس یہاں خفا و ظہور کے لحاظ سے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ قوۃ تاثیر کی بنا پر ترجیح دی جاتی ہے۔“

اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ استحسان کی اصل فقہائے اہل الرائے کے رجحان اور ان کے اجتہادی مسلک سے ہم آہنگ تھی۔ کیونکہ وہ نصوص سے علل احکام کا استنباط کرتے تھے پھر ان علل کو قواعد کی حیثیت دے کر عام کرتے تھے جیسا کہ بحث قیاس میں مذکور ہو چکا ہے، اس صورت حال میں کبھی کسی مسئلہ میں دو علتوں کا متعارض ہو جانا قرین عقل معلوم ہوتا ہے کیونکہ بعض اوقات ایک وصف اثر کے لحاظ سے ضعیف ہوتا ہے، گو وہ جملہ نظائر میں مستحق ہونے کے

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) حاصل کر لیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب قیاس میں غلو اور مبالغہ لازم آئے تو بعض صورتوں میں کسی خصوصی معنی کے پیش نظر قیاس کو نظر انداز کر دینے کا نام استحسان ہے۔ یہ دونوں تعریفیں غایت اور مقصد کے لحاظ سے ایک ہی ہیں یعنی مجتہد فقہ جزییات پر بحث کے وقت اطوار قیاس کا پابند نہ رہے بلکہ کسی مسئلہ جزییہ میں مصلحت یا امر حسن کی رو سے قیاس کو ترک کر دے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو۔ اس توجیہ سے یہ دونوں تعریفیں استحسان کی اس تعریف کے مطابق ہو جاتی ہیں جو بعض علمائے مالکیہ نے کی ہیں کہ ۱۔

”استحسان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر اسے الفاظ کا جامہ پہنانے سے قاصر رہتا ہے اور اس کا اظہار نہیں کر سکتا۔“

یعنی ہماری موجودہ اصطلاح میں روح قانون کی رعایت کرنے کا نام استحسان ہے اور اس کا تمام تر مدار فقہیہ کی کامل و شریعت سے پوری طرح آگاہی پر ہے، اس کے اظہار پر قدرت نہ ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ مصلحت کی رو سے اس پر دلیل بیان کرنے سے عاجز ہوتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ اس معاملہ میں کسی اصل فقہی کو بیان نہیں کر سکتا جس پر استحسان کے بارے میں اس نے اعتقاد کیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

(۱۔ حاشیہ ایک صفحہ چھوڑ کر ملا خطہ فرادیں)

باعث نکاح اور جہاں ہوتا ہے اور دوسرا غیر نکاح ہوتا ہے کیونکہ وہ فطرت پر منطبق نہیں ہوتا، مگر اثر کے لحاظ سے قوی ہوتا ہے۔

اس صورت میں فقہ قوی الاثر وصف کو اختیار کرتا ہے، کیونکہ وہ نتائج میں زیادہ قوی ہوتا ہے فقہ کے اس اختیار کو استحسان کہا جاتا ہے گو یہ اپنی اصل اور کنہ کے اعتبار سے قیاس ہی ہے۔

استحسان کی مثالیں :- مثلاً قبل اس کے کہ مشتری بیع کو اپنے قبضہ میں لے اس کے اور بائع کے درمیان قبل اس کے کہ وہ قیمت پر قبضہ کرے، مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری سے اس زائد ثمن پر حلف لیا جائے جس کا بائع مدعی ہے کیونکہ اس مقدار زائد کا بائع مدعی ہے اور مشتری منکر اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مدعی ثبوت پیش کرے ورنہ منکر سے حلف لیا جائے گا اور بائع چونکہ مدعی ہے اس لئے قیاس اور قاعدہ عامہ کے مطابق اس سے حلف لینا جائز نہیں ہے مگر استحسان کی رو سے دونوں سے حلف لیا جائے گا، کیونکہ ایک طرح سے دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی بائع زائد ثمن کا مدعی ہے اور مشتری استحقاق قبض اور اقرار کردہ قیمت کے واجب التسليم ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس استحقاق کا انکار کرتا ہے لہذا دونوں مدعی بھی ہیں، اور منکر بھی پس ان دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے کسی کے پاس ثبوت نہ ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) علمائے اکیہ کے نزدیک اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ سے اخذ کرنے کا نام استحسان ہے اور استحسان اور مصالح مرسلہ میں فرق یہ ہے کہ مصلحت مرسلہ تو ایسی مصلحت سے اخذ کرنے کو کہتے ہیں جس کی نفی یا اثبات پر خاص دلیل شرعی نہ ہو، بلکہ صرف اس مصلحت کا ہونا ہی دلیل ہو یعنی کسی مسئلہ جزئیہ میں جس پر دلیل کلی منطبق ہوتی ہو وہ کتاب و سنت میں مذکور نہ ہو تو اس دلیل کلی کو ترک کر کے مصلحت سے اخذ کرنے کا نام استحسان ہے۔

لیکن جب قبضہ کے بعد اختلاف پیدا ہو تو اس صورت میں بھی استحصاناً دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ مگر استحصان قیاس کی رو سے نہیں بلکہ مندرجہ ذیل اثر نبوی کی بنا پر۔

إِذَا اختلف المتبايعان والبيعة تخالفاً وتراذلاً

یعنی جب بالغ اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور سامان موجود ہو تو دونوں حلف لیں اور سود واپس کر لیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبل از قبض استحصان سے کام لینا علت خفیہ کی بنا پر تھا کیونکہ یہ حکم ان تمام عقود کی جانب متعدی ہوتا ہے جن میں قبل از قبض اختلاف پیدا ہو جائے اگر وہ اختلاف کسی ایک فریق اور دوسرے کے درمیان کے بائین کیوں نہ ہو کیونکہ جس استحصان کی اساس علت خفیہ پر ہو وہ عموم علت کے مطابق متعدی ہوگا جیسا کہ ہم قیاس کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں لیکن چونکہ بعد از قبض استحصان سے قوی دینا اثر نبوی کی بنا پر ہے لہذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور وہ بھی اس حالت میں کہ خود فریقین کے بائین اختلاف ہو۔

(حاشیہ ۵۵۳) ملاحظہ ہو البیروتی ج ۱

استحصان کی تعریف میں مذکور ہے: "کسی مسئلہ میں قیاس کو ترک کر کے زیادہ رفق کے ساتھ اخذ کرنے کو استحصان کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ احکام عامہ میں طلب سہولت کا نام استحصان ہے۔ بعض کا قول ہے کہ وسعت اور سکون کے پہلو کو ملحوظ رکھنے کو استحصان کہتے ہیں اور بعض سماحت و راحت کے اصول سے اخذ کرنے کو استحصان کہتے ہیں

ان سب اقوال کا حاصل یہ ہے کہ کسی مقام پر آسانی کے پیش نظر دشواری کے پہلو کو نظر انداز کر دینے کا نام استحصان ہے اور یہ۔ یعنی ترک العسر للیسر۔ دین کا اصل الما صول ہے چنانچہ فرمایا:۔

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ
اور حدیث میں ہے "خَيْرُ دِينِكُمُ الْيُسْرُ"

اس کی وضاحت اس مسئلہ سے ہو سکتی ہے کہ عورت سر اپا پر وہ ہے یعنی اس کے لئے پورے جسم کا پردہ ضروری ہے یہی قیاس علی تقاضا ہے جس کی طرف آنحضرتؐ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "المرأة عورة مستورة" مگر حاجت اور ضرورت کے موقع پر اس کے بعض اعضا کی طرف دیکھنا مباح ہے تو یہ رفق کا پہلو ہے

مشرقی جو فقہ حنفی کے شاہ مہمے جاتے ہیں بیان کرتے ہیں:۔

اصل میں استحصان کی مشروعیت احکام میں سہولت پیدا کرنے اور قیاس میں غلو سے روکنے کے لئے ہے۔

۱۲) شکاری پرغسے کا جھوٹا پانی :- جھوٹے پانی کا مسئلہ ہے : قیاس کی رو سے ان کا جھوٹا پانی نجس ہوتا چاہیے کیونکہ شکاری پرند جیسے گڈ چیل وغیرہ غیر ماکول اور نجس ہونے میں ورنڈوں کے مشابہ ہیں اور ورنڈوں کا جھوٹا نجس ہوتا ہے

مگر قیاس خفی کی رو سے اس میں بھی استحسان سے کام لیا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ورنڈوں کے جھوٹے پانی کا نجس ہونا لعاب کی آمیزش کی وجہ سے ہے اور لعاب کا تعلق گوشت سے ہوتا ہے ۔ لہذا گوشت کے نجس ہونے کی وجہ سے لعاب بھی نجس ہوگا مگر زندہ صفت پرند منقار سے پیتے ہیں اور ان کا لعاب پانی میں مخلوط نہیں ہوتا لہذا ان کے پینے سے پانی نجس نہیں ہوگا گو احتیاط کی رو سے کراہت کا فتویٰ دیا جاتا ہے

بلاشبہ یہ استحسان قیاس خفی کی بنا پر ہے کیونکہ زیر بحث مسئلہ میں وہ تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے +

استحسان کی دوسری قسم اور اس کے اقسام سہ گانہ :- استحسان کا سبب علت خفیہ نہ ہو بلکہ مصادر شریعت یا ضروریات دین میں سے کوئی چیز قیاس سے معارض ہو اور وہ استحسان کا باعث بنے ۔

اس صورت میں قیاس سے معارض کوئی اثر یا اجماع اور یا رفاہ عامہ کے قبیل سے کوئی چیز ہوگی ، جس کی عدم رعایت سے لوگ زحمت اور تکلیف میں مبتلا ہوتے ہیں لہذا اس استحسان کی تین قسمیں ہیں :-

(۱) اگر اس کا باعث اثر ہوگا تو اسے استحسانِ سنت کہا جائے گا ۔

(۲) دوسری صورت میں استحسانِ اجماع ہوگا ۔

(۳) تیسری صورت میں اس کا نام استحسانِ ضرورت رکھا جائے گا ۔

استحسانِ سنت :- اگر سنت سے کوئی چیز خلاف قیاس ثابت ہو جائے جس سے قیاس کا نظر انداز کرنا ضروری ہو تو اسے استحسانِ سنت کہا جائے گا جیسا کسی روزے دار کا بھولے سے کھاپی لینا ۔

قیاس یہ چاہتا تھا کہ روزہ فاسد ہو جائے مگر امام صاحب روایت کی بنا پر قیاس کو رو کرتے ہیں

اور دوسرے کی صحت کا حکم لگاتے ہیں جیسا کہ ان سے مروی ہے :-

استحسان اجماع :- اس استحسان کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر قیاس کے مقتضی کے خلاف اجماع ہو جائے جیسے عقد استصناع ————— کی

صحت پر اجماع ہو چکا ہے اور دوسرے میں اس پر عمل رہا ہے حالانکہ قیاس کی رو سے یہ عقد فاسد ہونا چاہیے تھا کیونکہ محل عقد معدوم ہے مگر یہاں قیاس کو چھوڑ کر اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے اور مذکورہ عقد کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے :-

استحسان ضرورت :- اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ضرورت عامہ کی بنا پر مجتہد قیاس کے ترک کی رو سے ان کی تطہیر ممکن نہیں جیسے کہ صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں :-

”حوض یا کنویں کو پاک کرنے کے لئے اس پر پانی ڈالنا ناممکن ہے، اس طرح جو پانی حوض کے اندر ہے یا کنویں کے موت سے نکلتا ہے وہ بھی نجاست کے ساتھ متصل ہونے سے نجس ہوتا رہے گا اور ڈول بھی نجس پانی میں چلا جانے کے بعد نجس ہو جائے گا، لہذا قیاس کی رو سے ان کی طہارت کسی صورت میں بھی ممکن نہیں مگر ضرورت عامہ کے تحت فقہانے قیاس کو نظر انداز کر دیا اور استحسان کی بنا پر طہارت کا فتویٰ دے دیا، کیونکہ ضرورت کسی خطاب شرعی کے ساقط ہونے میں موثر تار دی جاسکتی ہے۔“

یہی وجہ ہے کہ فقہانے تطہیر کے لئے مختلف تعداد میں ڈول کھینچنے کی مقدار میں کی ہے۔ جیسا کہ کتب فقہ حنفی میں مذکور ہے

بیز یہاں ایک دلیل شرعی یا اصل کلی کی بنا پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کی سہولت کے لئے بعض محظورات کو ساقط کر دیا جائے

یہ ہے استحسان کی حقیقت جو اصول حنفی کی کتابوں میں بیان کی جاتی ہے اور اسے انہوں نے فروع ماثورہ سے مستنبط کیا ہے اور دوسرے فروع پر منطبق کیا ہے۔

لہذا ہم اس کے قواعد کو منضبط اور صحیح تسلیم کرتے ہیں

بلاشبہ قیاس سے معارض جو دلیلیں انہوں نے بیان کی ہیں وہ امام صاحب کے پیش نظر تھیں۔ وہ ان کے باعث اپنے قیاسات کو ترک کر دیا کرتے تھے، چنانچہ ہم بنا چکے ہیں

کہ امام صاحب جب قیاس کو لوگوں کے تعامل یا سنت مالورہ کے مطابق نہ پاتے تو اسے ترک کر دیتے تھے۔ اور اپنے فقہا شہر کی اتباع میں شدت سے کام لیتے تھے اور علما نے ان اسباب کے پیش نظر علل مطرودہ کے ترک کا نام استحسان رکھ دیا ہے جسے امام صاحب اپنے استنباط کے لئے اہل قرار دیتے تھے گو انہوں نے نہ اسے منضبط کر کے اس کی تعریف کی اور نہ اس کے اقسام و موازین وضع کئے۔

کیا استحسانی مسائل کو مختلف فیہ مسائل قرار دیا جائے گا؟

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے ہم ایک مسئلہ کی طرف اشارہ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں جس میں حنفی علمائے تخریج نے غور و خوض کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ جہی مسائل میں قیاس اور استحسان کے مابین تنازعہ کی صورت پیدا ہوتی ہے اور ان میں قیاس کو ترک کر کے استحسان کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے۔ کیا ان مسائل کو مختلف فیہ مسائل تصور کیا جائے گا؟ اور استحسان سے اخذ کرنے کو راجح اور قیاس کو مرجوح قرار دیا جائے گا؟ یا ان میں امام صاحب کا صرف استحسان کے مطابق فتویٰ متصور ہوگا اور قیاس کو کلی طور پر نظر انداز کر دیا جائے گا؟

ہمارے نزدیک ان مسائل میں صرف استحسان کے مطابق فتویٰ تصور کرنا ضروری ہے اور قیاس سے اخذ کرنے کی نسبت امام صاحب کی طرف صحیح نہیں ہوگی کیونکہ مذکورہ بالا صورتوں میں امام صاحب سے مراحت کے ساتھ منقول ہے کہ وہ حدیث یا اجماع کی مخالفت کی صورت میں قیاس کو ترک کر دیتے تھے اور حدیث یا اجماع سے اخذ کرتے تھے لہذا صرف استحسان سے اخذ کرنا امام صاحب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے اور قیاس سے اخذ کی نسبت صحیح نہیں سمجھی جائے گی، چنانچہ جو لوگ اس صورت میں قیاس سے اخذ کی نسبت امام صاحب کی طرف کرتے ہیں۔ علامہ سرخسی ان کی غلطی پر ٹوکتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”ہمارے اصحاب میں بعض متاخرین نے یہ سمجھا ہے کہ اس صورت میں استحسان پر عمل، قیاس پر عمل سے بہتر ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ سراسر توہم ہے کیونکہ مذہب کی اکثر کتابوں کے الفاظ یہ ہیں :-
”مگر ہم قیاس کو ترک کرتے ہیں۔“

تو بتائیے کہ متروک پر عمل کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ بلکہ بعض مواضع میں تو امام ^{رحمہ} صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ الفاظ منقول ہیں :-

« میں اسے قبیح سمجھتا ہوں »

حالانکہ جس پر شرعاً عمل کرنا جائز ہو اسے اپنا کفر ہے لہذا صحیح یہ ہے کہ استھلاہ سے تعارض کی صورت میں قیاس کلی طور پر متروک ہو گا جیسا کہ قوی تر دلائل کے مقابلہ میں کمزور دلیل ساقط ہو جاتی ہے »

علامہ سرخسی کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں قیاس کہ معتبر سمجھنا غلط ہے



العرف

فقہ کا ایک نہایت اہم اور مفید مسئلہ

قیاس و استحسان کے بعد عرف

امام صاحب کے اصول استنباط کے شروع میں ہم نے جو الفاظ ذکر کئے تھے یہاں انہیں الفاظ کو دہرا رہے ہیں چنانچہ سہل بن مزاحم کہتے ہیں :-

”امام صاحب کی فقہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ معتمد اور قابل اطمینان قول سے اخذ کیا جائے اور امر قبیح سے گریز اختیار کیا جائے۔ لوگوں کے معاملات پر نظر رکھی جائے جب تک معاملات کی استقامت اور صلاحیت پر زور نہ آئے قیاس سے کام لیا جائے مگر جب قیاس میں قباحت پیدا ہو جائے تو استحسان کی طرف رجوع کیا جائے اور یہاں استحسان بھی کام نہ دے تو تعامل کو دیکھا جائے“

اس عبارت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں :-

۱ :- — — — — — نفس کی عدم موجودگی میں امام صاحب قیاس یا استحسان کو استعمال میں لائے

تھے اور ان دونوں میں جسے اصلح اور مباحصہ شریعت سے زیادہ موافق اور متصل پاتے اسے اختیار کر لیتے تھے۔

۲ :- — — — — — پھر جب کسی مرحلہ پر قیاس یا استحسان سے کام نہ چلتا تو لوگوں کے تعامل پر نظر

ڈالتے اور تعامل سے وہ عرف مراد ہے جس کے مطابق وہ باہم لین دین کرتے ہیں بس امام صاحب سب سے آخری مرحلہ پر عرف سے اخذ کرتے تھے یعنی جب کوئی حکم کتاب و سنت، اجماع، قیاس اور استحسان سے کسی طرح بھی ثابت نہ ہوتا تب عرف کی طرف رجوع کرتے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب عرف کو اصول استنباط میں خیال کر کے اس سے اخذ کرتے تھے اور جب استنباط کی تمام راہیں مسدود ہو جاتیں تب اس کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

جیسا کہ امام صاحب سے یہ مروی ہے کہ وہ عرف کو استنباط کے لئے اصل فقہی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے اسی طرح یہ بات حنفی مذہب کے بہت سے مجتہدین اور مخرجین سے بھی ثابت ہے چنانچہ البیری شرح ”الاشباہ والنظائر“ میں لکھتے ہیں۔

”جو چیز عرف سے ثابت ہوگی وہ دلیل شرعی سے ثابت تصویر کی جاسکے گی“
اور علامہ مرسى المبسوط میں لکھتے ہیں :-

”عرف سے ثابت شدہ حکم ویسا ہی ہے جیسے نص سے ثابت شدہ حکم“

جس کا غالباً مفہوم یہ ہے کہ عرف سے کسی امر کا ثابت ہونا از روئے دلیل ثابت ہونے کے برابر ہے یعنی عرف بھی دلیل شرعی کی حیثیت رکھتا ہے اور نص نہ ہونے کی صورت میں نص کی طرح اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

عرف کو دلیل شرعی اعتبار کرنے کی بنیاد دراصل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس

سے المستصفی میں امام غزالی فرماتے ہیں :-

”ہر وہ امر جس پر عقلاً لوگ استقرار حاصل کر لیں اور طبائع سلیمہ اسے قبول کر لیں اسے عرف و عادیہ کہاجاتا ہے۔“

”شرح التقریر“ میں ہے ”کسی عقلی رابطہ کے بغیر جو امر بار بار ہوتا رہے اسے عادت کہاجاتا ہے۔“
اور ابن العابدین اپنے رسالہ ”العرف“ میں رقمطراز ہیں : ”عادت کا لفظ معادۃ سے ماخوذ ہے اور جہاں ”تکرار و عادیہ“ سے لوگوں کے دلوں میں رسوخ حاصل کرے اور بغیر کسی علاقہ اور قرینہ کے لوگ اسے قبول کر لیں۔ حتیٰ کہ وہ حقیقت عرفیہ کی حیثیت اختیار کر لے لیں بلحاظ مصداق کے عرف و عادت کے ایک ہی معنی ہیں گو مفہوم کے لحاظ سے دونوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔“

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فقہائے شریعت کے نزدیک عرف اور عادت ہم معنی ہیں یا کم از کم مواد کے لحاظ سے متحد ہیں گو مفہوم کے اعتبار سے یہ مختلف ہیں۔“

موقوف روایت پر ہے :-

”وہ جس معاملہ کو مسلمان مستحق خیال کریں وہ عند اللہ بھی مستحق ہے۔“
چنانچہ اس اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کام کو مسلمان اپنے عرف میں مستحق خیال کرتے ہوں وہ شرعاً بھی مستحق ہی مقصور ہوگا۔ کیونکہ عرف کی مخالفت تنگی اور زحمت سے خالی نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

ہَا بِمَعْلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَكْمٍ (۲۲ - ۸۸)

بیشک جب علماء یہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف بھی اصول استنباط میں سے ہے تو وہ یہ بھی ثابت کر سکتے ہیں کہ عرف کو اس وقت دلیل بنایا جائے گا جب کتاب و سنت سے کوئی دلیل میسر نہ ہو۔ مگر جب عرف کتاب و سنت کے خلاف جاری ہو مثلاً لوگ شراب نوشی اور سود خوری وغیرہ حرکات پر عرف قائم کر لیں تو وہ مردود ہوگا۔ کیونکہ اس اعتبار سے شرائع کا ابطال اور ترک مخصوص لازم آتا ہے کیونکہ شرائع مفسدہ کا قلع قمع کرنے کے لئے آئے ہیں نہ کہ فساد پھیلانے کے لئے اور اگر کوئی خرابی زیادہ رواج پذیر اور عام ہو جائے گی تو شریعت اسے برقرار رکھنے کی بجائے اس کی مقاومت کریگی اور اسے مٹانے کی دعوت دیگی،

بلاشبہ عرف عام کسی جہت سے اثر یا قیاس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ علامہ زین العابدین

لکھتے ہیں :-

”اگر کوئی دلیل عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کے خلاف ہو یا وہ دلیل قیاس ہو تو عرف کو معتبر سمجھا جائے گا کیونکہ عرف عام دلیل کا مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے جیسا مسئلہ استنلاء اور دخول حمام اور مشکیزہ کو منہ لگا کر پانی پینے کے مسائل ہیں“

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب دو عرف عام ”من کل الوجہ“ عرف کو خلاف نص نہ ہونا چاہیے : نص کے خلاف نہ ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا بلکہ علماء یہاں تک تصریح کرتے ہیں کہ لوگوں کا تعامل نص عام کا مخصص بن سکتا ہے

لے یہ اثر مرفوعاً بھی مروی ہے مگر بعض علماء نے کہا ہے کہ کتب حدیث سے اس روایت کا مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے۔
یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے اور مسند امام احمد میں موقوف ہی مذکور ہے۔

مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرت نے جو چیز کسی کے پاس موجود نہ ہو اس کے نیچے سے منع فرمایا ہے۔ مگر پرانے زمانہ سے یہ رواج چلا آتا ہے کہ لوگ ”کسی چیز کے بنوانے“ پر عقد معاہدہ کرتے چلے آئے ہیں۔ لہذا اسے نص سے مختص سمجھا جائے گا۔ اور باقی چیزوں میں اس قسم کے عقد کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔

اور حدیث میں جو وارد ہے کہ آنحضرت نے ”بیع اور شرط سے منع فرمایا“ تو وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

امام صاحب اور صاحبین بالاتفاق یہ کہتے ہیں کہ جو شرط بائع یا مشتری کے لئے جلب منفعت کا موجب ہو اس سے عقد فاسد ہو جائے گا۔ اگر وہ شرط مقتضائے عقد کے ذیل میں آتی ہو جیسے بیع میں پیشگی رقم کی شرط کرنا یا اس سے عقد کی توثیق ہوتی ہو۔ جیسے عورت کے حق ہر کے لئے کسی ضامن کی شرط لگانا یا کسی شخص سے اس شرط کا جواز ثابت ہوتا ہو جیسے ادھار ادائیگی کی شرط لگانا یا کسی شرط کے ساتھ عرف جاری ہو تو ان سب حالتوں میں وہ شرط صحیح سمجھی جائیگی اور اس کے سبب عقد بیع باطل نہیں ہوگا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین عرف کو نص کا مخصص سمجھتے ہیں۔ جس طرح کہ اثر سے اس کی تخصیص جائز ہے۔

مگر امام زعفرانی میں جاری شرط کو جائز قرار نہیں دیتے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام زعفرانی کو عموم نص کا مخصص نہیں مانتے جیسے آئمہ ثلاثہ (امام صاحب اور صاحبین) اسے معتبر سمجھتے ہیں۔

جس عرف کو امام صاحب اور صاحبین حجت مانتے ہیں اور تاخرین اصحاب تخریج نے جو یہ کہا ہے کہ تعارف اور تعامل حجت ہیں اور ان کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوگا اور آثار کے لئے مخصص ہوگا تو اس سے عرف عام ہی مراد ہے۔

مگر اس عموم کا مفہوم کیا ہے؟ فقہاء عقد استضاع (کے بارے میں کہتے ہیں۔

”قیاس کی رو سے تو یہ عقد ناجائز ہے مگر صحابہ تابعین اور ہر دور کے

تعالیٰ کے سبب ہم قیاس کو ترک کرتے ہیں کیونکہ تعامل حجت ہے اور اس کے

مقابلہ میں قیاس متروک قرار پاتا ہے۔“

تو کیا عرف عام سے مراد وہ عرف ہے جسے صحابہ، تابعین اور متاخرین
 عرف سے مراد کیا ہے؟ علماء نے منکر نہ سمجھا ہو؟ نہیں بلکہ یہ تو اجماع کی صورت ہے اور عرف
 کا مفہوم اس سے بھی زیادہ عام ہے لہذا عرف عام اس عرف کو کہا جائے گا جو تمام اسلامی ممالک
 میں مروج ہو اس کے مقابلہ میں ہر شہر یا ہر گروہ — جیسے تاجر، کسان وغیرہ کے عرف کو عرف خاص
 کہا جائے گا، جو کسی نص کے مقابلہ میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔ عام اس سے کہ وہ نص عام ہو یا خاص
 ہاں جس قیاس کی بنیاد علت غیر قطعیہ پر ہو اور وہ نص یا مشابہ نص سے مستنبط نہ ہو اس
 کے مقابلہ میں اسے پیش کیا جاسکتا ہے۔

اور ایک شہر کا عرف اسی شہر پر منطبق ہوگا۔ دوسروں کے لئے حجت نہیں بن سکتا۔

✽

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ حنفی علمائے تخریج اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ
 نص کے عموم کی صورت میں عرف عام سے اس کی تخصیص ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس
 کو متروک قرار دیا جاسکتا ہے۔ مگر جب وہ ہر لحاظ سے نص کے خلاف ہو تو قابل التفات نہیں ہوگا
 عرف خاص سے قیاس ظنی متروک ہو سکتا ہے اور وہ جس شہر یا طائفہ کا عرف ہوگا۔ صرف
 وہیں منطبق ہو سکے گا دوسروں کے لئے حجت نہیں بن سکتا،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصحاب تخریج تو عرف عام سے ترک قیاس اور تخصیص نص
 کے قائل ہیں مگر یہ مسلک، امام صاحب سے جو منقول ہے کہ وہ عرف سے اخذ نہیں کرتے
 تھے بجز اس کے کہ قیاس اور استحسان کا اجراء نہ ہو سکتا ہو۔ بظاہر اس کے خلاف معلوم
 ہوتا ہے کیونکہ امام صاحب تو اسے اس وقت حجت سمجھتے تھے جب کوئی دوسری دلیل یا حجت
 موجود نہ ہو۔

مگر ہمارے خیال میں سہل بن مزاحم کی نقل اور اصحاب تخریج کے قول کے مابین تطبیق مشکل
 نہیں کیونکہ امام صاحب کے قول کا مطلب یہ ہے کہ تعامل کے پیش نظر قیاس و استحسان مستحسن
 نہ ہو تو تعامل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ کیونکہ عرف کے خلاف ہونے کی وجہ سے علل کا اجراء نہ تو
 مستقیم رہتا ہے اور نہ ہی تطبیق کی صلاحیت باقی رہتی ہے۔ لہذا وہاں قیاس یا استحسان کام نہیں
 دے سکتا اور جو نص عرف سے خاص کر لی جائے وہ اپنی دلالت اور روایت کے لحاظ سے ظنی
 کہلائے گی۔

بلاشبہ امام صاحب نے نص نہ ہونے کی صورت میں عرف عام کو معتبر سمجھا ہے بلکہ وہ بعض آثار ظنیہ عامہ کے لئے مخصوص بھی بن سکتا ہے اگر وہ اثر بعض وجوہ کے اعتبار سے عرف عام کے خلاف ہو جس پر تمام ممالک اسلامیہ متفق ہوں لہذا امام صاحب کے مسلک میں استحکام اور قوت نظر آتی ہے اور پھر اصحاب تخریج سب کے سب اس کی تخریج پر متفق ہیں جس سے اس مذہب میں اطوار زمانہ کے لئے وسعت اور تجربہ کی صلاحیت پیدا ہو گئی ہے۔

اسی بنا پر مجتہدین نے جامد فقہاء کے استنباط پر توقف نہیں کیا۔ بلکہ نص کی عدم موجودگی میں اسے عرف کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔

امام صاحب کے نزدیک جہاں کوئی حکم روایت صحیحہ کے مطابق اور عرف کے خلاف ہو اور اسکا اعتماد کتاب و سنت کی کسی نص صریح پر نہ ہو تو حنفی مذہب کے مفتی کیلئے یہ درست ہے کہ مذہب میں منصوص علیہ کی مخالفت کرے اور وہ یہ فتویٰ دے کر اس عظیم القدر مذہب کے ائمہ و محدثوں سے خارج نہیں سمجھا جائے گا۔ چنانچہ ابن عابدین رقمطراز ہیں۔

ووکبھی کہی وہ ظاہر روایت، کتاب و سنت کی صریح نص یا اجماع پر مبنی ہوتی ہے اور نص کے خلاف عرف کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ عرف کبھی باطل امر پر مبنی ہو جاتا ہے جیسا کہ ابن الہمام نے لکھا ہے۔
پھر اس سے کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں :-

تخفیف و سہولت و دفع مضرت : معلوم ہونا چاہیے کہ ”مسائل فقہیہ“ یا تو نص صریح سے ثابت ہونگے یہ کتاب کی فصل اول میں بیان کئے جائیں گے یا ان کے اثبات میں قدرے اجتہاد اور رائے کو دخل ہوگا بہت سے مسائل ایسے ہیں جو عرف عام پر مبنی ہیں یا اس طرح اگر وہ اس زمانہ میں پیش آئے تو انکے خلاف فتویٰ دیا جاتا۔

اسی بنا پر اجتہاد کے شروط میں فقہاء نے کہا ہے کہ مجتہد کے لئے لوگوں کے عادات سے واقفیت ضروری ہے کیونکہ بہت سے احکام عرف کے تبدیلی ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ہر دور کی ضروریات بدلتی رہتی ہیں اور اہل زمانہ کی حالت خراب ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر اسی حکم کو باقی رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشقت اور زحمت پیش آتی ہے اور وہ قواعد شریعت

کے خلاف ہو جاتے ہیں جن کی بنا پر اسے تخفیف و سہولت اور دفع مضرت و فساد پر ہے تاکہ نظام عالم قائم رہے۔

اسی بنا پر مشائخ مذہب نے متعدد مواقع پر مجتہد کے ان نصوص کی مخالفت کی ہے جن کی بنیاد اس دور کے حالات پر تھی اور اگر وہ مجتہد اس زمانہ میں ہوتے تو ضرور اپنے قواعد مذہب کے مطابق فتویٰ دیتے۔

متاخرین کا آئمہ مذہب سے چنانچہ بہت سے ایسے مسائل بھی ہمارے سامنے آتے ہیں جن اختلاف اور اسکے وجوہ میں متاخرین نے امام صاحب اور ان کے اصحاب سے اختلاف کیا ہے کیونکہ عرف ان فروع میں اس مخالفت کا متقاضی تھا، گو وہ ان کے اصول و قواعد کے مقلد تھے، ابن عابدین نے ان مسائل کا معتد بہ حصہ ذکر کیا ہے جن میں سے چند کا ہم یہاں تذکرہ کرتے ہیں، (۱) جو شخص جھوٹی چٹل خوری کرے اور اس کے کسی کے مال یا جسم کو نقصان پہنچے تو چٹل خوری پر اس کی ضمانت (تاوان) ڈالی جائے گی۔

حالانکہ یہ مذہب کے قاعدہ کلیہ کے خلاف ہے کیونکہ ضمانت ہمیشہ بلا واسطہ نقصان پہنچانے والے پر پڑتی ہے جو کسی نقصان کا سبب بنے اس پر ضمانت عائد نہیں ہوتی مگر کثرت فساد کی وجہ سے متاخرین اس پر ضمانت کا فتویٰ دیتے ہیں بلکہ عور و ختن میں بعض نے اس کے قتل کا فتویٰ بھی دیا ہے (ب) — اجیر مشترک پر ضمانت (تاوان) ڈالنا۔

(ج) — خاوند اگرچہ مہر معجل ادا کر دے مگر عہد بھی فقہاء کا فتویٰ یہ ہے کہ اسے اپنی زوجہ کی معیت میں (اگر عورت چاہے) سفر سے فساد زمان کے باعث روکا جاسکتا ہے، اگر دخول کے بعد عورت انکار کرے کہ میں نے مشروط مہر معجل وصول نہیں کیا اور مہر کے قبضہ سے انکار کر لے ہی ہو۔ حالانکہ مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر ثبوت نہ ہو تو منکر کی حلفیہ شہادت پر فیصلہ کیا جائے گا۔

(د) — منجملہ ان مسائل کے اجازۃ وقف کی تعلیم کا مسئلہ ہے کہ مثلاً مکانات اور دکانیں ایک سال کے لئے کرایہ پر دی جائیں اور زرعی زمینیں اور باغات زیادہ سے زیادہ تین سال کے ٹھیکہ پر دیئے جاسکتے ہیں۔

ائمہ مذہب سے متاخرین کا اختلاف: یہ اور اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن میں متاخرین نے ائمہ مذہب سے اختلاف کیا ہے کیونکہ عرف نے انہیں اس مخالفت پر مجبور کیا تھا لیکن زیر بحث مسائل اس قسم کے ہیں جو متقدمین کے اجتہاد کے وقت بھی عرف سے متاثر تھے اور اگر وہ آج ہوتے تو وہ بھی متاخرین کے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دیتے ابن عابدین ایک فرخ ایسی بھی ذکر کی ہے جس میں انہوں نے امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف: امام صاحب کے قول کی مخالفت کی ہے۔ اور صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے گو امام صاحب کا مسلک رائج ہے مگر صاحبین کا قول اس وقت کے حالات کے لحاظ سے زیادہ بہتر اور مبنی پر انصاف معلوم ہوتا تھا وہ مسئلہ مستاجری زرعی زمین پر عشر واجب کا ہے۔

امام صاحب عشر مالک کے ذمہ ڈالتے ہیں کیونکہ زکوٰۃ ملکیت کا ٹیکس ہے۔ اور صاحبین کہتے ہیں کہ عشر مستاجر پر ہوگا کیونکہ زکوٰۃ پیداوار پر ہے اور پیداوار کا مالک مستاجر ہے۔ لہذا وہی عشر دے گا۔

ابن عابدین کی عبارت: لیکن ابن عابدین نے یہ محسوس کیا کہ امام صاحب کی رائے کو گو متقدمین ترجیح دیتے ہیں۔ مگر اس سے اوقات کی زمینوں پر ظلم ہوگا کیونکہ ان کے دور میں زیادہ تر مستاجری زمین وقف کی تھی چنانچہ ہم اس سلسلہ میں انہی کے الفاظ نقل کرتے ہیں:-

مستاجری زمین پر عشر کا مسئلہ ہمارے زمانہ میں بار بار سامنے آیا۔ اس بارے میں میں نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا کیونکہ وہی قول صحیح ہے اور ہمارے دور میں اگر امام صاحب کے قول پر فتویٰ دیا جائے تو اوقات کی زمینوں سے بیت المال کو بہت بڑا نقصان پہنچتا ہے جبکہ کوئی بھی قائل نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان دنوں سلطان المعظم الحمد للہ کے وکلاء (اہلکار) عشر اور خراج مستاجرین سے وصول کرتے ہیں اسی طرح سیاسی حکام کی بھی یہی عادت ہے کہ وہ زمینوں کے تادان مستاجرین سے وصول کرتے ہیں اور زیادہ تر گاؤں اور زرعی زمین اوقات کی ہیں اور مستاجر ان کا زیادہ روپیہ نہیں دیتے۔ بعض اوقات ایک بڑا گاؤں ہوتا ہے جس کا ٹھیکہ ہزار درہم سے زائد ہوتا چاہئے تھا مگر مستاجر اسے صرف بیس درہم پر سے لیتا ہے کیونکہ سیاسی حکام

اس سے بھاری بھاری ٹیکس اور لگان وصول کرتے ہیں پس جب اس گاؤں کا متولی
اسے بیس درہم کرایہ پر دیگا تو کون عقلمند یہ فتویٰ دیگا کہ اس پورے گاؤں کی پیداوار کا
عشر متولی سے وصول کیا جائے جب ایک معمولی عالم یہ فتویٰ نہیں دے سکتا تو ۔

امام الائمہ مصباح الامت حضرت امام ابو حنیفہؒ جیسی ہستی اس قسم کا فتویٰ کیسے دی سکتی
ہے؟ لہذا اس گاؤں کے اجارہ پر غور کرنا پڑیگا اگر متولی نے معقول اجرت وصول

کی ہے تو فتویٰ امام صاحب کے قول کے مطابق دیا جائے گا، اور اگر اس نے معمولی

اجرت پر دیا ہے تو فتویٰ صاحبین کے قول پر ہوگا اس مسئلہ میں یہی قرین انصاف بات

ہے جس کی کوئی مخالفت نہیں کر سکتا باقی رہا مستاجر پر عشر یا خراج کی شرط لگانے

سے امام صاحب کے قول کے مطابق اجازت کا بطلان، تو یہ ایک دوسرا مسئلہ

ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس شرط سے اجارہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرط

مقتضائے عقد کے مطابق ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ابن عابدین کی یہ عبارت کچھ طویل تو غور و فکر سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ متقدمین کے نتائج

فکر کی مخالفت کے لئے متاثرین کس طرح عرف و عادت سے دلائل حاصل کرتے تھے گو وہ اس اصل

یعنی عرف کے پابند تھے مگر پھر بھی عرف و عادت کے سقیاس سے کس طرح متقدمین کے اقوال میں سے بعض

کو بعض پر ترجیح دے لیتے تھے۔

چنانچہ ابن عابدین کے دور میں انہوں نے صاحبین کے قول کو امام صاحب کی رائے پر

ترجیح دی کیونکہ عرف و عادت کے اعتبار سے ان کا قول مبنی بر انصاف معلوم ہوتا تھا کیونکہ یہ روح

سیاست اور اس زمانہ کی اقتصادیات سے ہم آہنگ تھا۔

جب غیر منصوص اور اجتہادی مسائل میں عرف کو اتنا زیادہ دخل ہے تو ایک مفتی پر جو حاکم

ہو۔ لازم ہے کہ کتاب و سنت کا عالم ہونے کے ساتھ ساتھ لوگوں کے احوال و مشنوں حیات سے پوری

طرح باخبر رہے اور کتاب و سنت کی روشنی میں جو مسائل مستنبط کیے گئے ہیں وہ اس کے پیش نظر

ہوں تاکہ کوئی ایسا فتویٰ نہ دے بیٹھے جسے عرف و عادت تو جائز قرار دے مگر نص کی رو سے حرام ہو،

اب آخر میں ہم اس بحث کو ابن عابدین کے ان الفاظ پر ختم کر رہے ہیں کہ
حاکم اور مفتی کے شروط: ایک حاکم مفتی کے شروط کیا ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

”حاکم وقت پر لازم ہے کہ پیش آمدہ حوادث کے احکام کلیہ سے واقف ہو
اور واقعات اور لوگوں کے احوال کا خوب اقدار شناسا ہو تاکہ سچ اور جھوٹ اور حق و
باطل میں تمیز کر سکے اور دونوں میں تطبیق دے سکے واقعات کو سامنے رکھ کر صحیح
حکم لگا سکے اور خلاف واقعہ فیصلہ نہ دے۔“

وہ مفتی جو عرف کے مطابق فتویٰ دیتا ہے اس کے لئے بھی زمانہ شناس اور
لوگوں کے مزاج سے باخبر ہونا ضروری ہے عرف خاص اور عام کو سمجھتا ہو اور یہ
بھی جانتا ہو کہ فلاں عرف نص کے خلاف ہے اور فلاں خلاف نہیں ہے پھر اس
نے کسی ماہر استاد سے تخصص حاصل کیا ہو۔ کیونکہ محض مسائل یا دلائل کا حفظ کر
لینا ہی کافی نہیں ہے۔“

یہ ہے عرف کی حقیقت اور یہ ہے امام صاحب، ان کے اصحاب اور اصحاب
خاتمہ بحث: تخریج کے نزدیک فقہ اسلامی میں عرف کا صحیح مقام، کہ وہ کتاب و سنت سے
نص نہ ملنے کی صورت میں عرف سے اخذ کرتے تھے اور تعارض کے وقت عرف عام سے نصوص
عامہ کی تخصیص کر لیا کرتے تھے اور جہاں تک ہو سکتا قیاس ظنی اور عرف میں موافقت پیدا کرتے
اگر کسی صورت موافقت پیدا نہ ہو سکتی تو عرف سے اخذ کرتے اور عرف خاص سے صرف اس
وقت حکم لگاتے تھے جب اس کے سوا اور کوئی دلیل دستیاب نہ ہوتی۔

بعض فقہی فروعات کی درست

امام ابو حنیفہ سوداگر کی فقہی دقیقہ سنجیاں اور بلوغ فکر و نظر

امام صاحب تاجر کی حیثیت سے

حضرت امام صاحب ایک ہوشیار اور تجربہ کار تاجر تھے انہوں نے تجارت، فقہ اور عبادت الہی کے لئے اپنے اوقات کو تقسیم کر رکھا تھا، وہ رات کو ایک تہجد گزار عابد تھے، اور دن کو منڈی میں کاروبار کرنے والے تاجر، نماز فجر سے فراغت کے بعد دوس دندریں اور مذاکرات علمیہ میں مشغول ہو جاتے۔ فقہی تفریحات قائم کرتے، اصول وضع کرتے، وہ مالیاتی فقہ میں اپنے تجارتی نقطہ نظر سے متاثر تھے چنانچہ ان اسلامی عقود میں جن کا تعلق کاروبار سے تھا ایک ماہر اور حالات عامہ سے باخبر تاجر کی حیثیت سے غور و فکر کرتے اور کتاب و سنت کے مخصوص شرعیہ اور لوگوں کے تعامل میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ امام صاحب کی زندگی کا یہ پہلو دوا مور سے نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

— (۱) — امام صاحب استحسان کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے اور اس اصل سے استنباط میں منفرد سمجھے جاتے تھے تلامذہ میں سے کوئی بھی اس بارے میں اپنے استاد سے مذاکرہ کی جرأت نہیں کر سکتا تھا چنانچہ امام محمد بن الحسن الشیبانی سے مروی ہے —

”امام صاحب مقایس میں اپنے اصحاب سے مذاکرہ کرتے تو وہ ان سے معاذ غہ کرتے اور رد و قدر جاری رہتی مگر جب وہ یہ کہتے کہ میں اے محسن خیال کرتا ہوں تو کوئی بھی ان کی گہرائی فکر کا مقابلہ نہ کر سکتا ہم سب استحسانی

مسائل میں ان کے سامنے سپر اندازہ ہو جاتے اور جو کچھ وہ فرماتے بلا چون و چرا قبول کر لیتے تھے۔

✱

امام صاحب کا استحسان سے اخذ و استنباط کرنا اور اس کی تخریج میں احکام سے کام لینا محض اس لئے تھا کہ وہ لوگوں کی مصالح ان کے طرق تعامل کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے، شریعت اسلامیہ سے پورے وقوف کی بنا پر علل خفیہ اور اوصاف مناسبہ کے استخراج پر قدرت کاملہ رکھتے تھے۔ پھر ان علل خفیہ پر احکام کی بنا کرتے اور ان کے مقابلہ میں قیاس ظاہری کو رد کر دیتے تھے عرف اور اصول استنباط : غالباً حضرت امام صاحب کے کاروباری ذہن اور اصل استحسان کی کثرت سے مزاحمت ہی اس کا باعث بنی۔ کہ انہوں نے نصوص کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں عرف کو اپنے اصول استنباط میں داخل کر لیا۔ چنانچہ سہل بن مزاحم لکھتے ہیں :-

ور امام صاحب اپنے اجتہاد میں ثقہ سے اخذ کے قائل تھے، وہ قباحات سے دور بھاگتے لوگوں کے معاملات اور ان کی اصلاح و انتقامت پر غور کرتے جب قیاس میں قباحات نظر آتی تو اسے چھوڑ کر استحسان سے جہاں تک ہو سکتا استنباط کرتے اور استحسان سے بھی مشکل حل ہوتی نظر نہ آتی تو تعامل مسلین کے مطابق فتویٰ دیتے اور اگر کوئی متفق علیہ حدیث معروف مل جاتی تو حسب امکان قیاس سے کام لیتے ورنہ استحسان سے رجوع کرتے۔ پھر قیاس و استحسان میں سے جو بھی ادنیٰ معلوم ہوتا اس کی طرف راجع ہو جاتے۔ لے

اس تصریح سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب تعامل کو نص کے بعد دوسرا درجہ دیتے تھے اور جب قیاس کی علت واضح نہ ہوتی تو تعامل کو اس پر مقدم کرتے تھے اور قیاس سے تعارض کی صورت میں استحسان کو اس پر مقدم رکھتے،

امام صاحب سے منقول فقہی احکام : امام صاحب سے جو فقہی احکام منقول ہیں ان میں احکام بیوع کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اور منڈی میں خرید و فروخت کے جو طریقے اس وقت رائج تھے ان کی خوب وضاحت پائی جاتی ہے جس سے عصر اجتہاد کی تجارتی عرف کے احکام کا اندازہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مراجعہ، تولیہ، وضیعہ، اشراک بیع سلم وغیرہ بیوع کی وہ اقسام ہیں جو اس دور میں رائج تھیں۔ ہم ان میں سے بعض بیوع کے کچھ احکام بیان کرتے ہیں :-

چنانچہ امام صاحب سے عقود بیع کے بارے میں بہت سی تفصیلات مروی ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں اور شاید حنفی فقہ وہ پہلی فقہ ہے جس نے بیوع کے مسائل سے اتنی تفصیلی بحث کی ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ صرف فقہیہ نہیں تھے۔ کہ اصول وضع کرنے اور ان پر تفریعات قائم کرنے میں مشغول رہتے بلکہ ساتھ ہی ساتھ وہ ایک کاروباری شخص بھی تھے جسے لوگوں کے معاملات اور ان کی اصلاح کے طرق سے کا حقہ واقفیت تھی۔ چنانچہ ان احکام کی تفصیل میں اس تجارت کی جھلک صاف نظر آتی ہے جو امام صاحب کا پیشہ تھا۔

مراجعت، تولیہ، اشراک اور سلم میں جب امام صاحب کپڑے کی مثالیں بیان کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ماہر بزاز گفتگو کر رہا ہے جو کپڑوں کے اقسام، ان کے خصائص اور اپنے اہل عصر کے تعامل کو خوب سمجھتا اور جانتا ہے اور ان کے باہم تبادلہ میں ان اوصاف و کمیزات کی طرف اشارہ کر رہا ہے،

تفریع احکام کے اصول اربعہ : چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب ان عقود کے احکام کی تفریعات میں چار اصولوں کی پابندی

۱۔ اصل خرید پر معین نفع کے ساتھ فروخت کرنے کو مراجعت کہا جاتا ہے۔

اور بغیر نفع کے اصل قیمت پر فروخت کرنے کا نام تولیت ہے۔

اور کسی چیز میں بغیر کسی قسم کا نفع لیے دوسرے کو شریک کر لینے کا نام اشراک ہے۔

اور قیمت خرید سے کم قیمت پر فروخت کرنے کو وضیعہ کہا جاتا ہے۔

اور قیمت پوری لے کر بائیں طور کہ بیع موصوف، معلوم، مؤجل، بیع سلم ہے، اصطلاح میں اس

فروخت شدہ چیز کو "مسلم فیہ"، اور اسکی قیمت کو "راس المال"، کہتے ہیں۔

کرتے ہیں۔

:- (۱) — جو چیز مبادلہ میں لی جائے اس سے پورے طور پر آگاہ ہونا کہ بعد میں نزاع

پیدا نہ ہو۔

اس اصل کی بنا پر ضروری ہے کہ مراجعت، تولیۃ اور اشراک میں اصلی قوت معلوم ہو اور مراجعت میں نفع بھی معین ہو اور بیع مسلم کی صورت میں اس المال (سرمایہ) اور مسلم فیہ (بیع) کا جائز نہیں کو پورا علم ہو کیونکہ ان امور سے عدم واقفیت کی صورت میں نزاع کا اندیشہ ہوتا ہے اور شریعت میں عقود کی بنیاد مبادلات سے لگا حقتہ آگاہ ہونے پر ہے تاکہ مخاصمت نہ پیدا ہو جو آئندہ معاملات پر اثر انداز ہو اور لوگوں کے مابین فصل نزاع میں مشکلات پیش آئیں اس لئے مخاصمت اور نزاع کا دروازہ بند کرنے کے لئے شریعت نے معاملہ سے پوری طرح آگاہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔

:- (۲) — سود اور اس کے مشابہات سے پرہیز۔

یہ اصل ہر قسم کے بیوع کو شامل ہے کیونکہ فقہ اسلامی میں سودی کاروبار ہر لحاظ سے بُرا سمجھا گیا ہے اور قرآن و حدیث نے سختی کے ساتھ اس سے روکا ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا۔

”ایک درہم سود لینا تینتیس دفعہ زنا سے بُرا ہے جو گوشت حرام غذا سے

پیدا ہوگا“ آگ ہی اس کے لئے زیادہ مزاوار ہے لہٰذا

چنانچہ امام صاحب نے بھی نہایت سختی کے ساتھ سود سے روکا ہے۔ بلکہ امام صاحب تو مسلمان اور حربی کے مابین دار الحرب میں بھی سودی کاروبار کی اجازت نہیں دیتے بلکہ جب سود کی حرمت اس قدر سخت ہے تو جس عقد میں بھی سود یا اس کا شبہ پایا جائے گا وہ شرعاً حلال نہیں ہوگا اور تمام مسلمان لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لیے اس عقد کو فاسد قرار دیا جائے گا، نیز اس لئے بھی کہ عقود مالیہ کی بنیاد مساوات پر ہے اور سود ایک باطل زیادتی ہے جس کی شریعت اجازت نہیں دے سکتی اور نہ عدالت کی نظر میں ان عقود کو احترام کی نظر سے دیکھا جائے گا جو رہا پر مشتمل ہونگے۔

۱۲ ج المبسوط ص ۱۱

۱۲ ج المبسوط ص ۱۲۳

عرف سے فیصلہ کب کیا جائے گا: (۳) — کتاب و سنت سے نص کی عدم
جو عرف کی رو سے صحیح ہونگے انہیں برقرار رکھا جائے گا اور جو فاسد ہونگے انہیں باطل
قرار دیا جائے گا۔ مثلاً مباحث میں اصل قیمت میں عرف وہ اخراجات شامل ہو سکتے ہیں جن کا
اضافہ عرف کے لحاظ سے صحیح ہو جیسے کپڑے کی مباحث میں رنگائی اور سلائی کی اجرت کہ عرف
کی رو سے ان کا اضافہ جائز ہے چنانچہ کاسانی لکھتے ہیں: —

بیع مباحث اور تولیت میں قصار، صباغ، غسال، خیاط، دلال اور کرایہ کی
اجرت اصل قیمت کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ عرف میں یہ چیزیں بھی
اصل قیمت میں داخل ہیں، جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
”وہ جسے مسلمان بہتر خیال کریں وہ عند اللہ بھی بہتر ہی ہوگا،“

ہاں بیع کے وقت اگر یہ الفاظ نہ کہے کہ یہ چیز میں اتنے میں خرید
کی تھی بلکہ یہ کہے کہ مجھے اتنے میں پڑتی ہے کیونکہ پہلے الفاظ میں کذب بیانی پائی
جاتی ہے۔ لیکن راعی، بیطار کی اجرت اور ذاتی اخراجات کو شامل نہیں کر سکتا
اور بیع مباحث یا تولیت اس قیمت پر صحیح ہے جو عقد اول کے لحاظ سے
واجب الادا ہو کیونکہ تجار کے عرف میں وہی قیمت معتبر سمجھی جاتی ہے اور اس
باب میں اصل اعتماد عرف پر ہی ہے لہ

خیانت اور تہمت سے بچنا ضروری ہے: (۴) — تجارتی معاملات کی بنیاد
دیانتداری ہے اور مباحث، تولیہ وغیرہ کی بنیاد ہی دیانت داری پر ہے۔ کیونکہ مشتری بغیر کسی
قسم کی شہادت یا قسم کے بائع کی بات پر اعتماد کرتا ہے لہذا اس کے لئے خیانت اور تہمت
سے بچنا ضروری ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں۔

”وہاں تک ممکن ہو ان باتوں سے احتراز کرنا چاہیے“

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا لِلْبَلَاءِ غَلَاظَةً وَلَا تَحْذَرُوا الصَّانَاتِ كَمَا تَكُونُ

یعنی مسلمانو تم اللہ اور رسولؐ کے حقوق میں خلل مت ڈالو، اور اپنی چیزوں میں خلل نہ ڈالو، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

مَنْ غَشَّنَا لَيْسَ مِنَّا

یعنی جس نے فریب سے کام لیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

یہ چاروں اصول ان تمام فروع پر منطبق ہوتے ہیں جو امام صاحب سے کاروباری عقود کے سلسلے میں منقول ہیں یہ دینی میلان اور احتیاط سے بھی ہم آہنگ ہیں اور اصول عامہ سے بھی مطابقت رکھتے ہیں،

اب ہم ان عقود کی اجمالی دراست کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس دراست میں ان عقود کے احکام بیان کرنے پر اکتفا نہیں کریں گے بلکہ کچھ مسامحت کے ساتھ ان کی صحیح شکلیں پیش کریں گے جو اسلامی منڈیوں میں پائی جاتی ہیں اور تجارت کے مابین جو معاملات ہوتے ہیں ان کے احکام کتاب و سنت سے استنباط کر کے پیش کریں گے تاکہ فقہائے اہل الرائے کے سرگروہ اور تاجر باورع امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نواحی عقلیہ و فکریہ واضح ہو جائیں جو خاص طور پر بزازوں کے کاروبار میں لوگوں کے طور طریقوں سے بہ ہمہ وجہ آشنا تھے،

کمال الدین ابن الہمام لکھتے ہیں :-

بیع سلم : "بیع سلم کی چار قسمیں ہیں :-

- (۱) بیع مطلق - کسی چیز کو ثمن کے بدلے بیچنا۔
- (۲) بیع سلم - بیع مطلق کی برعکس صورت کو کہتے ہیں۔
- (۳) بیع صرف - ثمن کی بیع ثمن کے ساتھ

(۴) بیع مقابلہ عین کو عین کے بدلے فروخت کرنا ہے

اس اعتبار سے بیع سلم کا مطلب ہے دین کو عین یا ادھار کو نقد کے عوض فروخت کرنا، چنانچہ کاسانی اسی معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

۱۔ البدائع ص ۲۲۵ ج ۲

۲۔ فتح القدیر ص ۲۲۳ ج ۵

”یاد رکھنا چاہیے کہ عاجل (نقد) کو آجل (ادھار) کے عوض لینا بیع سلم ہے“ اے
 عہد جاہلیت میں بیع سلم کا رواج : میں اس کا پایا جانا ضروری بھی ہے اور مکہ و مدینہ چونکہ
 عہد قدیم سے مشہور تجارتی منڈیاں چلی آتی تھیں۔ لہذا ان شہروں میں اس کا معروف ہونا اور بھی
 ضروری تھا۔ کیونکہ اس کا مفہوم تو یہی ہے کہ ایک شخص کسی سامان کی قیمت پیشگی ادا کر دے اور یہ
 شرط کر لے کہ فلاں وقت فلاں جگہ پر اس وصف اور نام کی فلاں چیز پر قبضہ کر لوں گا۔
 اسلام سے پہلے مشرق و مغرب میں بڑی تجارت ہوتی تھی۔ ابھی بحری تجارت کا رواج نہیں
 ہوا تھا۔ چونکہ بلاد عرب سلطنت فارس اور روم کے مابین واقع تھے اس لئے ان دونوں سلطنتوں
 کے مابین عرب کے واسطے سے تجارت ہوتی تھی۔

اس لئے بلاد عرب میں شاہراہیں بنی ہوئی تھیں جن پر تجارتی قافلے سفر کرتے تھے اور مکہ
 اور مدینہ بھی تجارتی شاہراہ پر واقع تھے جو مین اور شام کو باہم ملاتی تھی اور ان دونوں شہروں میں
 ایسے تاجر موجود تھے جو ان دونوں ملکوں کے مابین تجارتی روابط قائم رکھتے تھے اور رومی سامان
 یمن کو منتقل کرتے رہتے تھے جو وہاں سے فارس چلا جاتا تھا۔ اسی طرح ایرانی سامان کو شام کی
 طرف منتقل کر دیتے تھے جو وہاں سے روم کی منڈیوں میں پہنچ جاتا تھا۔ اس لئے دو تجارتی سفر
 ہوتے تھے۔

موسم گرما میں شام کا اور موسم سرما میں یمن کا، چنانچہ قرآن نے سورہ لایلاف میں انہی دو
 سفروں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

لَا يَلَافُ قُرَاشٍ إِلَّا فِيهِمْ
 رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا
 رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ
 مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ

یعنی چونکہ قریش سفر گرما و سردی کے دو گزرتے ہیں پس
 اس نعمت کے شکر یہ میں چاہیئے کہ رب کعبہ کی
 عبادت کریں۔ جس نے انہیں بھوک میں کھانے
 کو دیا، اور خوف سے امن دیا۔

اے المبسوط ص ۱۲۴ ج ۱۔ ابن ہمام نے اس تعریف پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں بیع مطلق
 داخل ہو جاتی ہے جب کہ اس میں ثمن مؤجل ہو کیونکہ اسے بھی بیع عاجل یا آجل کہہ سکتے ہیں لہذا اولیٰ یہ ہے
 کہ اس کی تعریف بیع آجل بعاجل کے ساتھ کی جائے کیونکہ بیع سلم کا میز صرف تا جیل مبیع ہے۔

اور عقد سلم صرف ان تجارتی سامانوں ہی میں نہیں ہوتا تھا جو ایک شہر سے دوسرے شہروں کی طرف منتقل ہوتے تھے۔ بلکہ ایک شہر کے لوگ باہم بھی یہ معاملہ کرتے تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے :

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ وہاں کے لوگ پھلوں میں ایک ایک اور دو دو سال کے لئے بیع سلف کر لیتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا :-

جو شخص بیع سلم کرے اسے چاہیے کہ اس کا پیمانہ اور وزن مقرر کرے اور مدت کی تعیین کرے۔“

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اجازت نامہ سے مسلمانوں میں مسلسل بیع سلم کا سلسلہ جاری رہا۔ چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کہتے ہیں کہ :-

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں ہم گندم، جو کھجور اور زبیب میں بیع سلف کیا کرتے تھے۔

بیع سلم کے فوائد اور قیود و شرائط : پھر اسلامی فتوحات کی وسعت اور بہت سی قوموں کے باعث تجارت اور کاروبار میں بہت زیادہ وسعت ہو گئی اور مختلف انواع کی تجارتیں ہونے لگیں۔ اس بنا پر عقود سلم میں تنوع اور اضافہ ہو گیا۔ کیونکہ تجارت میں یہ عقد ضروری ہے۔ اور اس میں ایسی تجارتیں سہولتیں ہیں جن سے بائع اور مشتری دونوں مستفید ہوتے ہیں جیسا ابن ہمام فرماتے ہیں :-

”و مشتری نفع کے لئے مال خریدتا ہے اور یہ بیع سلم کے ذریعہ زیادہ آسانی سے حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں بائع کچھ کم قیمت پر فروخت کرے گا۔ تو اس سے مشتری کو نفع حاصل ہوگا اور بائع کو بعض اوقات نقد روپیہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کے عوض وہ آئندہ چل کر مال دے سکتا ہے۔ تو

اس کی موجودہ ضرورت آئندہ قدرت کی بنا پر اسے یہ عقدہ کرنے پر مجبور کرتی ہے۔
 بیع سلم کی ضرورت عامہ اس کے ضبط اصول کی داعی ہوئی، چنانچہ اس سلسلہ میں کچھ قیود
 وضع کئے گئے، تاکہ عاقدین کے مابین اختلاف نہ پیدا ہو سکے اور معاملات منظم طور پر برسرے کار
 لائے جاسکیں تجارتی نظام قائم رہے۔ اور ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف، اور ایک اقلیم
 سے دوسری اقلیم میں مال تجارت کی نقل و حمل میں کوئی دشواری نہ پیش آئے، اور ہر ملک بہ آسانی
 دوسرے ملک کی پیداوار اور مصنوعات سے بہرہ مند ہو سکے۔

بیع سلم کے احکام و ضوابط اور قیود و شرائط نیز ابواب مسائل
 فقہ عراقی کا لائے والے کارنامہ: اور فروعات کی ترتیب و تدلیس کی طرف جس فقہ نے سب
 سے پہلے توجہ کی وہ فقہ عراقی ہے،

اس کا سبب یہ تھا کہ عراق میں تجارت اور کاروبار کا دائرہ بے حد وسیع تھا، یہ
 بین الاقوامی تجارتی منڈی تھی۔

سندھ، ماوراء النہر، خراسان اور آذربائیجان وغیرہ تمام مشرقی ممالک سے یہاں سامان
 آتا تھا۔ حاضر مال کے اسی وقت سودے ہو جاتے اور غیر موجودہ مال پر بیع سلم کی صورت میں صفقات
 طے پاتے، مزید برآں جب عراق اسلامی سلطنت کا پایہ تخت بن گیا تو عراق کو اور بھی تجارتی فروغ
 حاصل ہو گیا۔

پہلے کوفہ کو مرکزی حیثیت حاصل ہوئی اس کے بعد (دور عباسی میں) بغداد دار الخلافہ
 قرار پایا۔ مگر حجاز میں یہ بات نہ تھی۔ کیونکہ دار الخلافہ کے شام پھر عراق میں منتقل ہونے کے
 باعث حجاز کی تجارتی اور اقتصادی اہمیت کم ہو گئی تھی۔ لہذا وہاں اتنا فقہی مواد مہیا نہ تھا جس
 سے ایک فقیہ کو مدو مل سکتی اور اطراف عالم میں جو تجارتی کاروبار ہو رہا تھا، اسے سمجھنے کے
 لئے وسعت ذہنی پیدا ہو سکتی لہذا ضروری تھا کہ اس باب میں فقہ عراقی، حجازی فقہ سے
 بازی لے جائے۔

امام صاحب کے زمانہ میں کوفہ تجارتی لحاظ سے خوب بارون
 امام صاحب کی دقیقہ سنجیاں: شہر تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ قسم قسم کے تجارتی سامان،
 معاملات اور مختلف قسم کی بیوع کی تفصیلات کا ایک سمندر موجزن ہے۔ امام صاحب ایک
 تاجر کی حیثیت سے منڈی میں داخل ہوتے۔ لوگوں کے باہمی معاملات پر غور و فکر کرتے جو باتیں

نزاع و محاصرت کا سبب بن سکتیں، ان کا تجزیہ کرتے۔ احکام شرعیہ پر غور و فکر کے بعد بالآخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ عقود میں شریعت اسلامیہ کے تمام اصول و ضوابط کی بنیاد دفع نزاع پر ہے۔ خصوصاً عقود مسلم میں اس بات کی احتیاط کی گئی ہے کہ نزاع پیدا نہ ہونے پائے کیونکہ ان عقود میں معاملہ ایجاب و قبول پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ تسلیم مبیع تک مستمر رہتا ہے اور تا تسلیم مبیع اس کی موت، مقام اور صفات کے بارے میں نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قائم رہتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب نے بازار اور تجارت کے حالات کو سامنے رکھ کر ان عقود کا مطالعہ کیا اور فقہی احکام کو ترتیب دیتے وقت اس بات کی کوشش کی کہ نہ صرف نزاع کے درد اذوں کو بند کر دیا جائے بلکہ اس کے ذرائع تک کو ہمیشہ کے لئے مسدود کر دیا جائے۔

چنانچہ امام صاحب نے عقود مسلم میں ناواقفیت جملہ امور کا اعلام و اعلان ضروری ہے: کے باعث نزاع پیدا کرنے والے امور کو رفع کرنے کے لئے مسلم فیہ (مبیع) میں ”امور ستہ“ کے اعلام کی شرط عائد کی ہے یعنی عقد مسلم میں مبیع کی۔ (۱) جنس، (۲) نوع، (۳) قدر، (۴) وصف، (۵) مدت، (۶) اور مبیع کے مقام تسلیم کا اعلام و اعلان ضروری ہے۔

امام صاحب ان امور ششگانہ کے اعلام کے علاوہ یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ وہ مال (مبیع) زمانہ عقد سے لے کر زمانہ تسلیم تک بازار میں موجود رہے۔ تاکہ جانبین کے دلوں میں اس کے امکان تسلیم کے بارے میں تشویش نہ ہونے پائے،

در اصل اس سلسلہ میں دو چیزوں کا اعلام و اعلان ضروری ہے۔

- ۱۔ (۱) آنحضرت علی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق اس شے کا کیل وزن اور اجل معین ہوا۔
 - ۲۔ (۲) دوم یہ کہ اس قسم کی ناواقفیت نہ پائی جائے جو باعث نزاع بن سکتی ہو،
- پس معاملہ طے کرتے وقت اس کا دفع کرنا اور باب نزاع کا بند کرنا لازمی اور ضروری ہے،

✱

چنانچہ علامہ مہرخی نے المبسوط میں جنس، نوع اور وصف کی تعیین کو ضروری قرار دینے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے وہ فرماتے ہیں،

”و اس عقد سے مقصود حصول ربح و دفع (دفع) ہوتا ہے اور شے کی مقدار مالیت کے علم کے بغیر ربح کا اندازہ نہیں ہو سکتا اور مالیت کی معرفت کا دار و مدار

جنس، وصف اور قدر کی معرفت پر ہوتا ہے لہذا ان تینوں چیزوں سے باخبر ہونا ضروری ہے تاکہ جانبین دھوکے میں نہ رہیں۔

رفع نزاع کے لئے ضروری شرائط: لہذا مقدار کی تعیین کے لئے ضروری ہے کہ وہ چیز اپنی تلی ہو اور یا ان عددیات میں سے ہو جن کے افراد میں تفاوت بہت کم پایا جاتا ہے کیونکہ رفع نزاع کے لئے قدر و وصف کا تعیین ضروری ہے اور یہ تعیین کمالات و موزونات ہی میں ہو سکتا ہے کیونکہ ان اشیاء کے قدر و وصف کے بیان کر دینے کے بعد اگر کچھ فرق بھی پایا جائے تو وہ باعث نزاع نہیں بن سکتا اور قدر سے قلیل تفاوت تو بہر حال پایا جاتا ہے اور اس کی نفی گویا عقد سلم کی نفی ہے۔

بیع سلم اپنے اصل کے لحاظ سے بیع دیون کے قبیل سے ہے جنس و نوع اور قدر و وصف اور دین کی تعریف صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کی جنس، نوع اور قدر و وصف کو بیان کر دیا جائے تاکہ اس میں تفاوت نہ ہونے پائے۔

ان امور کی تعیین کے لئے ضروری ہے کہ مبیع کمیل و موزون اشیاء کے قبیل سے ہو یا اس قسم کی عددی اشیاء کے قبیل سے ہو جن کے افراد میں معتد بہ تفاوت نہیں پایا جاتا۔ مثلاً ترلوز و غیرہ کے اتحاد میں قیمت کے لحاظ سے تفاوت پایا جاتا ہے لہذا انڈوں کی نوع معلوم ہو تو ان میں اگر تفاوت ہوتا ہے تو نہایت معمولی جسے تاجر لوگ کچھ اہمیت نہیں دیتے اسی طرح آلات اور مشینری کی نوع معلوم ہو تو اس کے اتحاد میں بھی تفاوت نہیں رہتا۔

مگر حضرت امام صاحب نے اتحاد متقاربہ کی قیود میں جو سختی کی ہے ایک نہایت باریک نکتہ: اس کی بنیاد ان کے تجارتی تجربات پر ہے۔ چنانچہ امام محمد بن الحسن لؤئی روایت کرتے ہیں کہ امام صاحب شتر مرغ کے انڈوں میں بیع سلم سے منع فرماتے تھے۔ کیونکہ وہ ایک ماہر تاجر کی حیثیت سے یہ جانتے تھے کہ شتر مرغ کے انڈے محض کھانے کے لئے نہیں خرید کئے جاتے بلکہ ان کا چھلکا آرائش کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جس کے طریقے مختلف ہیں۔ اسی بنا پر کمال الدین ابن ہمام فرماتے ہیں:-

و صحیح طریقہ یہ ہے کہ عرف کی غایت و غرض کو سمجھا جائے اگر اہل بادیر کی طرح ان کی خرید و فروخت محض کھانے کے لئے ہوتی ہو تو ظاہر روایت کے

لہ عددی اشیاء میں بیع سلم کے مسائل امام ابی دؤد سے مروی ہیں چنانچہ علامہ خسی لکھتے ہیں اصل لہذا جنس مروی عن ابی دؤد

مطابق ان میں بیع سلم کی اجازت دی جائے گی۔ اگر کسی مقام پر اس کا چھکا حاصل کرنے کے لئے خریدا جاتا ہے جیسا کہ دیار مصر میں اس کے چھلکے سے قندیلیں بنائی جاتی ہیں تو منع کی روایت پر عمل واجب ہوگا اور ان میں بیع سلم کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق امام گوشت میں بیع سلم ناجائز ہے : صاحب بیض نعام (مشر مرغ کے انڈوں) کو دوسرے جانوروں کے انڈوں پر قیاس کر کے ان میں بیع سلم کی اجازت دیتے ہیں مگر معلوم ہوتا ہے۔ امام صاحب اس مسئلہ میں عرف کو حاکم مانتے ہیں اور جس مقام پر لوگ اس کے چھلکے کو مکانوں کی آرائش کے لئے استعمال کرتے ہوں وہاں بیع سلم کی اجازت نہیں دیتے۔

بیع سلم میں مبيع کا صرف مکيلات و موزونات کے قبیل سے ہونا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا ایسی چیزوں سے ہونا ضروری ہے جن کا قدر و وصف بیان کر دینے کے بعد معتد بہ تفاوت باقی نہ رہے۔ اس لئے جس چیز کا وصف ضبط نہ ہو سکے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ لہذا گوشت گو موزونات کے قبیل سے ہے۔ مگر اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے قدر و وصف کی تعیین کے بعد بھی نزاع کا اندیشہ باقی رہتا ہے جس کا رفع کرنا مشکل ہے۔

ہونا واقفیت نزاع کا باعث بنتی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں :-

- ۱۔ بعض اوقات گوشت غیر مقصود اور زائد چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جیسے ہڈی وغیرہ جس کی کمی بیشی باعث نزاع بن سکتی ہے۔ بالغ اس میں ہڈی کی زائد مقدار ٹھونسنا چاہتا ہے اور مشتری اس کے نکال لینے کا مطالبہ کرتا ہے۔ لہذا یہ منازعت تعیین موضع سے رفع نہیں ہو سکتی،
- ۲۔ گوشت دبے جانور کا بھی ہوتا ہے اور موٹے کا بھی اور لوگ مختلف اغراض کے

لہ ظاہر روایت یہ ہے کہ بیض نعام کو بھی امام صاحب نے دوسرے جانوروں کے انڈوں پر قیاس کیا ہے اور ان میں بیع سلم کی اجازت دی ہے۔

لہ فتح القدیر ص ۲۲۶ ج ۵

لہ البدائع ص ۳۰۸ ج ۲

لہ المبسوط ص ۱۳ ج ۱۲ نیز ملاحظہ ہو البدائع ص ۲۱ ج ۵

لئے اسے خریدتے ہیں۔ لہذا دُبلایا موٹا ہونے کے لحاظ سے اس میں نزاع ممکن ہے۔

روایات کا اختلاف : اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہڈی سے خالی ہونے کی شرط کر لی جائے تو کیا اس میں امام صاحب کے نزدیک بیع سلم جائز ہوگی؟ یا ابن شجاع کی روایت کے مطابق اس شرط سے بیع سلم کرنا ناجائز ہو جائے گی؟ مگر ظاہر روایات کی بدولت سے دونوں حالتوں میں بیع سلم جائز نہیں رہے گی۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ صرف پہلی وجہ کے لحاظ سے نزاع کا اندیشہ ہوتا ہے تو اس شرط کی رو سے بیع ناجائز ہونی چاہیے۔ اور ابن شجاع کی روایت منطقی اور روزنی ہے، مگر جہالت کی بنا صرف وجہ اول ہی نہیں ہے بلکہ دوسرے طریق سے بھی ہو سکتی ہے۔ اگر معاملہ صرف ہڈی نکال دینے کا ہو تو پہلی قسم کی جہالت دفع ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم کی جہالت تو بہر حال باقی رہتی ہے۔

گوشت میں بیع سلم کی ممانعت کے اسباب : (۱) امام صاحب دو وجوہ کی بنا پر گوشت ہوتے تھے۔۔۔ (۱) اول یہ کہ حتی الامکان باہم منازعت کے راستوں کو مسدود کیا جائے کیونکہ منازعت سے نہ صرف کاروبار کو ہی نقصان پہنچتا ہے بلکہ اس سے نظام معاشرہ بھی درہم برہم ہو جاتا ہے۔

لہذا ہر اس عقد سے احتراز ضروری ہے جو معاشرے میں پھوٹ کا باعث بنے۔

دوم یہ کہ امام صاحب نے اپنے کاروباری تجربہ کی بنا پر یہ سمجھ لیا تھا کہ لوگ کن مقاصد کے تحت بیع سلم کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں امام صاحب کی رائے محض نظری اور فکری ہی نہ تھی بلکہ عملی تھی جو لوگوں کے احوال و کوائف کو سامنے رکھ کر قائم کی گئی تھی۔

صاحبین کا امام صاحب کے اختلاف : اس مسلک میں امام ابو یوسف اور امام محمد (صاحبین) نے امام صاحب کی مخالفت کی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ جب گوشت بھی وزن اور وصف کے لحاظ سے متعین ہے تو دوسری اشیاء کی طرح اس میں بیع سلم کیوں جائز نہ ہو؟ گوشت کا قرضہ جائز ہے اور اشیائے موزونہ میں ہونے کے باعث اس میں سود کے احکام جاری ہوتے ہیں لہذا ہڈی جو غیر مقصود چیز ہے۔۔۔ کے ساتھ

اس کا اختلاط بیع سلم کا مانع نہیں بن سکتا جیسا کہ کھجور میں بیع سلم جائز ہے حالانکہ اس میں گٹھلی ہوتی ہے جو مقصود نہیں ہوتی،

امام صاحب مسائل کو امر واقعہ کی حیثیت سے چاہتے تھے: کہ صاحبین نظری پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اکثر قیاس و تشبیہ سے کام لیتے ہیں مگر امام صاحب محض قیاسات سے کام نہیں لیتے کیونکہ وہ لوگوں کے اغراض و مقاصد اور ان کے مابین نزاعات کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔

امام صاحب یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ دُبلے اور موٹے جانور کے گوشت اور ہڈی کی کمی بیشی کے باعث لوگوں میں جھگڑے پیدا ہو رہے ہیں اور جن امور کو بیع سلم میں قاطع نزاع سمجھا جاتا ہے وہ بے فائدہ ہیں تو واقعات سے نظر ترا کر محض قیاس کی کرسی پر بیٹھ کر فتوے صادر نہیں کرتے۔ بلکہ ہر مسئلہ کو امر واقع کے لحاظ سے دیکھتے ہیں اس لئے وہ بیع سلم کے بارے میں بھی قاعدہ کلیہ — کہ ہر وہ جہالت جو مفضی الی النزاع ہو صحت عقد سے مانع ہوتی ہے — کے تحت گوشت میں بھی بیع سلم کی مانعت کا فتویٰ دیتے ہیں،

امام صاحب کی وسعت فکر و نظر: قیاس کی رو سے دیکھا جائے تو مکيلات، موزونات، عدویات متقاربہ اور مزدوعات میں بیع سلم جائز نہیں ہونی چاہئے کیونکہ مزدوعات تو اموال مثلیہ سے نہیں ہیں۔ اس لئے کہ ان میں حصے بخرے کرنا نقصان دہ ہوتا ہے اور آحاد کی قیمت مجموعہ کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔

مثلاً ایک ایکڑ زمین کی قیمت جو دس ایکڑ کے رقبہ کے لحاظ سے ہوگی وہ سو ایکڑ کے رقبہ میں نہیں ہو سکتی۔ لہذا اس بیع کو قیاس کی رو سے جائز نہیں ہونا چاہئے تھا۔ مگر بعض مزدوعات جیسے کپڑے قالین وغیرہ میں استحساناً اس کی اجازت دی گئی ہے جن کے اوصاف کی تعیین کر دینے سے نزاع کا اندیشہ باقی نہیں رہتا۔

از روئے استحسان اس کے جواز کی یہ وجہ ہے کہ لوگوں میں یہ عقد معروف ہو چکا ہے اور امام صاحب تعامل کی بنا پر قیاس کو ترک کر دینے کے قائل ہیں۔ اگر اس میں کتاب و سنت کے خلاف کوئی چیز نہ ہو اور کپڑے کی جب لمبائی۔ چوڑائی وغیرہ اور اوصاف بیان کر دیئے جائیں تو اس میں بیع سلم سے نزاع پیدا ہونے کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

امام صاحب کپڑے کے دو اشیائے مثلیہ میں نہ ہونے کے باوجود محض تعامل کی بنا پر اس میں اس شرط پر بیع سلم جائز سمجھتے ہیں کہ بیع کو پوری طرح بیان کر دیا جائے اور باعث نزاع یا قیضت باقی نہ رہے تاکہ لڑائی جھگڑے کا خطرہ باقی نہ رہے۔ لہذا اگر کسی چیز میں قیمت کی کمی بیشی کا اعتبار وزن پر ہے تو بیع میں صرف جنس و نوع اور اس کے طول و عرض کا بیان کر دینا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ان امور کے ساتھ وزن کی تعیین بھی ضروری ہے تاکہ بعد میں کسی قسم کا الجھاؤ پیدا نہ ہو۔

امام صاحب چونکہ خود بھی ریشم کے تاجر تھے اس لئے اس مقام پر انہوں نے جو کچھ بیان کیا ہے۔ اس کی بنیاد صرف نظر و قیاس کے مفروضات پر نہیں ہے بلکہ وہ ایک ماہر تاجر کی حیثیت سے گفتگو کرتے ہیں۔ جس کی نظر معاملہ کے تمام پہلوؤں پر ہو۔ چنانچہ وہ ریشمی کپڑے کی بیع سلم میں طول و عرض کے علاوہ تعیین وزن کی بھی شرط لگاتے ہیں کیونکہ وزن کے بغیر صحیح طور پر اس کی مالیت کا اندازہ نہیں ہو سکتا اور طول و عرض کا اعتبار بھی بازار میں مروجہ مقیاس کے مطابق ہوگا تاکہ تسلیم ممکن ہو سکے اور ذراع (گز) کی مقدار کا بیان کر دینا بھی ضروری ہے تاکہ نزاع کی صورت باقی نہ رہے اس معاملہ میں اگر نزاع پیدا ہو جائے تو امام صاحب فصل نزاع کے لئے واقف کار لوگوں کو حکم دانتے ہیں مثلاً اگر مشتری کپڑے کے بڑھیا ہونے کی شرط لگاتا ہے اور تسلیم کے وقت دونوں میں اختلاف ہو جاتا ہے مشتری کہتا ہے کہ بڑھیا نہیں ہے اس صورت میں حاکم کو چاہیئے۔ دو شخصوں کو جو اس صنعت کے ماہر ہوں طلب کرے۔ کیونکہ وہ فنی اور کاروباری حیثیت سے کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔ لہذا اسے ان لوگوں کی طرف رجوع کرنا چاہئے جو ماہر ہوں، چنانچہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے سرخسی لکھتے ہیں :-

اس مسئلہ میں اصل خدا کا یہ قول ہے :-

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ۔

اگر تم (کوئی بات) نہیں جانتے تو

جاننے والوں سے دریافت کرو۔

لہذا اگر وہ دونوں اہل صنعت اس پر متفق ہو جائیں کہ یہ بڑھیا ہے گو بہت

عہدہ نہیں ہے تو مشتری کو اس کے قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ بائع

اس کی شرط کے مطابق مال دے رہا ہے لہ

مزید برآں کپڑے کی بیع سلم میں امام صاحب ہر شہر کی صنعت کی تعیین کو بھی معتبر سمجھتے ہیں یعنی اگر کوئی یہ شرط کرے کہ وہ کپڑا فلاں شہر کی مصنوعات سے ہو تو یہ شرط صحیح سمجھی جائے گی۔ اس کے برعکس اگر گندم کی بیع سلم میں کسی شہر کی گندم کی تعیین کر دے تو یہ شرط صحیح نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ سرخسی اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

اگر مثلاً ہر دی کپڑے کی شرط لگائے تو یہ شرط صحیح ہوگی کیونکہ اس کپڑے کے ناپید ہونے کا اندیشہ نہیں ہے مگر گندم کی بیع سلم میں اگر ہر دی ہونے کی شرط لگا دے تو بیع سلم جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ ہو سکتا کہ ٹڈی اس شہر کی فصل کو تباہ کر جائے اور وہاں کچھ بھی پیدا نہ ہو۔

مگر ان دونوں میں یہ وجہ فرق صحیح نہیں ہے دراصل دونوں میں فرق یہ ہے کہ کپڑے میں ہر دی ہونے کی شرط تعیین مقام کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہر اہل کی طرف کا بنا ہوا ہو۔ مگر گندم میں ہر دی ہونے کی شرط تعیین مقام کی مقتضی ہے۔ چنانچہ الکتاب (قدوری) میں اسی وجہ فرق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے۔

وہ بیان جنس کے لحاظ سے ہر دی کپڑا بخزیرہ خوب گندم کے ہے مگر گندم کے ہر دی ہونے کی شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہرات کی پیداوار ہو لہذا جو ہرات میں پیدا نہیں ہوگی اسے ہر دی نہیں کہا جائے گا۔ لہذا اس میں تعیین مقام پائی جاتی ہے۔

✱

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کپڑے کی صنعت میں اختلاف کی وجہ سے فقہ حنفی اس بیع میں خاص خاص شہروں کی طرف نسبت کو صحیح سمجھتی ہے اور اس نسبت سے مقصود طرز صنعت ہے نہ کہ تعیین مقام، اور اس کی بنیاد تجربہ پر ہے اور یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو بازار کے عرف کو پہچانتا ہو اور عقود میں لوگوں کے مقاصد اور ان کی اغراض کا شناسا ہو،

شروط میں ائمہ کا اختلاف: مبيع وقت عقد سے لے کر زمانہ تسلیم تک بازالہ میں دستیاب ہو مگر امام مالک صرف عقد اور تسلیم کے وقت اس کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور درمیان کے عرصہ میں اس کا وجود ضروری نہیں قرار دیتے۔

امام شافعی کے نزدیک صرف تسلیم کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہے اور عقد کے وقت موجود نہ بھی ہو تو بیع سلم صحیح ہو سکتی ہے۔

شروط میں اس اختلاف کی بنا پر اگر وہ چیز عقد و تسلیم کے درمیان شرط کے اختلاف کا نتیجہ: عرصہ میں ناپید ہو جائے گی تو امام صاحب کے نزدیک بیع سلم باطل ہو جائے گی۔

اور امام مالک اور شافعی جگہ کے نزدیک اس عرصہ کے مابین ناپید ہونے سے بیع باطل نہیں ہوگی۔

امام مالک کے مسلک کی تائید حضرت ابن عباس کے اس اثر سے بھی ہوتی ہے کہ :-

”وآخضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو وہاں کے لوگ ایک

ایک اور دو دو سال کے لئے بیع سلم کر رہے تھے۔ ان کے اس کاروبار کو دیکھ

کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جو شخص بیع سلم کرنا چاہتا ہے اسے

چاہئے کہ کیل معین (ناپنے کا پیمانہ) کے ساتھ کرے“

اور یہ ظاہر ہے کہ اتنی مدت تک پھل تازہ نہیں رہ سکتے مگر اس کے باوجود آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے بیع سلم کی اجازت دی،

امام صاحب کے مسلک کی بنیاد ان کے ہاں دو مقرر شدہ اصولوں پر ہے :-

:- (۱) مقررہ رض کی موت کی وجہ سے دیون مؤجلہ فوری طور پر واجب الادا

ہو جاتے ہیں اور بیع سلم میں مبيع بھی بائع کے ذمہ دین ہوتا ہے لہذا بائع کی موت کی صورت میں اس کی ادائیگی بھی فوری ہو جائے گی اور وراثت کے ذمہ اس کا ادا کرنا ضروری ہوگا۔

:- (۲) اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ ہر بیع کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ

بائع تسلیم مبيع پر قدرت رکھتا ہو۔ لہذا جب تک وفا واجب ہے۔ اس قدرت کا استمرار بھی

ضروری ہے اور وجوب وفا کا چونکہ ہر وقت احتمال ہے لہذا قدرت کا استمرار بھی شرط ہوگا

ان ہر دو اصولوں کی بنیاد پر امام صاحب اور ان کے اصحاب بیع سلم میں یہ شرط کہتے ہیں کہ بیع زمانہ عقد سے لے کر تا زمانہ تسلیم موجود رہے تاکہ اگر سلم الیہ (باعث) فوت بھی ہو جائے تو اسکی فوری ادائیگی ہو سکے کیونکہ استمرار کے بغیر اس کی فوری ادائیگی ناممکن ہے۔

یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب عقد کے وقت ایک اعتراض اور اس کا جواب : بائع صحیح و تندرست موجود ہے تو اس کی موت کا احتمال ایک بعید سا احتمال معلوم ہوتا ہے لہذا یہ احتمال کسی شرط کے عائد کرنے کا موجب نہیں بن سکتا جیسا کہ علمائے اصول شافعیہ کہتے ہیں کہ استصحاب حال سے حقوق کا اثبات ہوتا ہے۔ لہذا استصحاب حال کے اصل سے اس کی زندگی کو باقی فرض کیا جائے گا اور اس پر عقد سلم کی بنیاد رکھی جائے گی۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ فقہائے حنفیہ نے استصحاب حال کو اسقاط حقوق کے لئے مانع تو تسلیم کیا ہے مگر انشائے حقوق کے لیے دافع قرار نہیں دیا۔ چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں :-

”اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب فی الحال اس کا زندہ ہونا معلوم ہے اور اصل (استصحاب حال) کا تقاضا، بھی یہ ہے کہ وہ وقت تسلیم تک زندہ رہے گا تو موت کے مہموم خطرہ کی بنا پر عقد کو کیوں باطل قرار دیا جائے؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ہاں لیکن اس کی بقائے حیات استصحاب حال سے ثابت ہوتی ہے لہذا یہ اس کے مال پر اس کی ملک ثابت کرنے کے لئے تو معتبر ہو سکتا ہے مگر مورث کی تو ریث کے سلسلہ میں معتبر نہیں ہو سکتا لہذا اس طریق سے اس کا تسلیم پر قادر ہونا ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ چیر وقت تسلیم تک باقی رہے اور وہ زندہ ہو سکے۔“

یہ طریق استدلال تو سرخسی نے اختیار کیا ہے مگر کاسانی نے حنفی کاسانی کا طریق استدلال : مسلک کو ثابت کرنے کے لئے ایک دوسرا طریق اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

و گوئی الحال اسے مبیع کی تسلیم پر قدرت حاصل ہے مگر اس موقع تک اس کا پایا جانا مشکوک ہے۔ اگر وہ تسلیم کے زمانہ تک زندہ رہا تو قدرت ثابت رہیگی اور اگر اس سے پہلے ہلاک ہو گیا تو ثابت نہیں رہے گی۔ جب اس کے ثبوت میں شبہ پایا جاتا ہے تو شک ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہ

✱

کاسانی کی اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مبیع کے تا وقت تسلیم موجود رہنے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ عند التسلیم اس کے موجود ہونے کے بارے میں جو شک و شبہ پایا جاتا ہے وہ زائل ہو جائے۔

اور غرر کو دفع کرنے کے لئے ہم کہتے ہیں کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو اور پھر تا وقت تسلیم وہ متواتر موجود رہے۔ تاکہ تسلیم پر قدرت کی بنیاد قوت نہ ہو۔

امام صاحب کا یہ خیال کہ مبیع وقت عقد سے امام صاحب کے دواہم ترین اصول :۱ کے تحت تسلیم موجود رہے، ایک محتاط تاجر کا مسلک ہے جو تجارت میں غرر اور عجز کے مواقع سے بھی دور رہنا چاہتا ہے تاکہ عاقد (بائع) کو جب بھی مبیع تسلیم کرنی پڑے وہ اس سے عاجز نہ سمجھا جائے اور جس شخص کو عقد کے وقت ہی اس کے ایفاء کا یقین نہیں ہے وہ کیسے یقین کر سکتا ہے کہ بوقت تسلیم بھی اسے قدرت حاصل رہے گی۔

لہذا امام صاحب تسلیم پر قدرت کے متعلق پوری طرح وثوق حاصل کرنے کے لئے عقد کے وقت اس کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہیں تاکہ غرر اور عجز کا اندیشہ نہ رہے، اس طرح امام صاحب تجارت میں اپنے فقہی مسلک کی وضاحت کرتے وقت دواصول مد نظر رکھتے ہیں :

— : (۱) یعنی معاملہ کے ہر پہلو میں امانت و دیانت۔

— : (۲) اور غرر اور اس کے امکان سے بچاؤ۔

✱

امام صاحب نے ہر قسم کے غرر سے بچنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چیز وقت عقد سے لے کر وقت تسلیم تک موجود رہے مگر وقت تسلیم کے بعد انہوں نے اس کے وجود کی شرط میں تسامح سے کام لیا ہے۔ چنانچہ اگر وقت تسلیم کے بعد وہ چیز ناپید ہو جائے اور اس نے تسلیم نہ کی ہو تو امام صاحب اس بیع کے فسخ کا فتویٰ نہیں دیتے۔

وہ فرماتے ہیں کہ وقت تسلیم تک موجود رہنے سے چونکہ وہ بیع بختہ ہو گئی ہے اور عقد مستقر اور ثابت ہو چکا ہے لہذا اس کے بعد اس کے منقطع ہونے سے وہ بیع فسخ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے وہ چیز بازار میں ملنے لگے اور بائع کو مبیع تسلیم کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے۔ چونکہ امام صاحب اس بات میں پورے سرگرم نظر آتے ہیں کہ تسلیم مبیع کے مقام کی تعیین: عقود کو ہر طرح کے غرر اور جہالت سے دور رکھا جائے اس لئے بیع سلم میں مبیع کے مقام تسلیم کی تعیین بھی ضروری سمجھتے ہیں بشرطیکہ اس میں نقل و حرکت کی ضرورت ہو اور اس پر اخراجات کا بوجھ پڑتا ہو۔

مگر اس مسئلہ میں صاحبین (امام محمد و ابو یوسف) ان سے اختلاف رکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر عقد میں مقام تسلیم کا تذکرہ نہ ہو تو مقام عقد ہی کو مقام تسلیم سمجھا جائیگا۔ یہ بات بالکل صحیح اور قابل تسلیم ہے کہ پہلے پہل امام صاحب نے اپنی رائے تبدیل کیوں کی؟ امام صاحب کی بھی وہی رائے تھی جو صاحبین کی ہے مگر بعد میں جب انہوں نے یہ دیکھا کہ مقام کی عدم تعیین سے اس بیع میں مفسد لازم آتے ہیں اور نزاع پیدا ہوتے ہیں تو انہوں نے اپنی رائے تبدیل کر لی اور مقام تسلیم کی تعیین کی شرط لگانا ضروری سمجھا۔

لہذا اس مسئلہ میں پہلے ہم صاحبین کے دلائل بیان کرتے ہیں جو درحقیقت امام صاحب

سے ملاحظہ ہو بدائع۔

امام زفر اس کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں اس صورت میں بھی اس کے ناپید ہونے سے بیع باطل ہو جائے گی۔ اور اس المال واپس لے لیا جائے گا کیونکہ اس چیز کا ناپید ہو جانا ہی عجز ہے۔ جس سے عقد باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ قبل از تسلیم بائع کے ہاتھ اس کے ہلاک ہونے سے عقد باطل ہو جاتا ہے مثلاً مبیع معین کی بیع ہوئی ہو اور وہ ہلاک ہو جائے۔

کا پہلا مسلک تھا اور پھر ان کی دوسری رائے کے دلائل پیش کریں گے جو انہوں نے قواعد فقہیہ سے قطع نظر کر کے اپنے تجربہ کی بنا پر اختیار کی تھی۔

مقام ایفاء کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے اور مقام عقد کو مقام ایفاء رائے اول کے دلائل سمجھا جائے گا، جس کے تین وجوہات ہیں :-

— (۱) موضع عقد ہی مقام التزام ہے لہذا جہاں بائع اور مشتری نے عقد کا التزام کیا ہے وہی ایفاء کے لئے متعین ہوگا۔

— (۲) مسلم فیہ (مبیع) اس المال (ثمن) کے مقابلہ میں دین ہے جس کا ادا کرنا بائع کے ذمہ لازم ہے لہذا مقام عقد ہی میں اس کی ادائیگی ضروری ہوگی کیونکہ بیع مسلم کی صحت کے لئے اس المال پر مجلس میں قابض ہونا شرط ہے۔ لہذا مقام تسلیم بھی اسی کو قرار دینا چاہیے۔ اور یہ کہ مشتری کسی دوسرے مقام کی شرط کرے۔

— (۳) مبیع، مشتری کی طرف سے بائع پر دین ثابت ہے۔

لہذا جس مجلس میں اس دین کا بدل دیا گیا ہے اسی مقام پر وہ اسے وصول کرنے کا حقدار سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس مقام پر اس کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے لہذا وہیں اسے ادا کرنا چاہیے۔ مثلاً ایک شخص کسی مجلس میں کوئی چیز خریدتا ہے تو اسے وہیں وہ چیز قبضہ میں لے لینی چاہیے کیونکہ اس مجلس میں اس کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے۔

امام صاحب کے مذہب اول کی بنیاد ان تین دلائل پر ہے اور یہ تینوں دلائل فقہی قیاسات کی حیثیت رکھتے ہیں جن میں احکام و اتقان پایا جاتا ہے اور قواعد عقود پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔

”مثلاً ایک شخص سمندر کے اندر کشتی پر بیٹھا ہوا۔ سوداگر لیتا ہے تو کیا حصول اجل کے وقت اس کشتی کو مقام تسلیم قرار دیا جاسکتا ہے؟“

امام کی رائے کے ثبوت کے لیے یہ دلیل ستون کی حیثیت رکھتی ہے اور غالباً اسی دلیل کی بنا پر وہ اپنی پہلی رائے کے بدل دینے پر مجبور ہوئے، کیونکہ ان کے تجربہ نے انہیں یہ بتایا کہ مبیع کی مقام تسلیم متعین نہ ہونے سے منازعت پیدا ہوتی ہے مقام عقد کا تعین نہ نزاع

کو ختم کر سکتا ہے اور نہ اس کے دائرہ کو محدود کر سکتا ہے۔

— (۲) — امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد بذات خود کسی مقام کو متعین نہیں کرتا کیونکہ اگر نفس عقد سے کسی مقام کا تعین ہو جاتا تو شرط سے اس کا تغیر جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ تغیر مقتضائے عقد کے خلاف تھا۔ جب اس کے تغیر کی شرط بالاتفاق جائز ہے تو معلوم ہوا کہ نفس عقد سے وہ متعین نہیں ہو جاتا۔

مگر اس دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جو شرط عرف میں جاری ہوتی ہیں یا جن شرط کے ساتھ نصوص وارد ہیں۔ بعض صورتوں میں ان کی رو سے مقتضائے عقد سے نہائد احکام لازم ہو جاتے ہیں۔

مثلاً مقتضائے عقد کی رو سے تو عقد کے بعد مبیع پر مشتری کی ملک ثابت ہو جانا چاہیے مگر جب شرط خیار کے ساتھ عقد ہو تو ملک ثابت نہیں ہوگی۔

گو اس دوسری قیاسی دلیل کی تردید دوسرے قیاس سے ہوتی ان دونوں دلیلوں پر تبصرہ ہے نگہ پیری دلیل عملی ہے جس کی تردید ناممکن ہے۔

مقام تسلیم کے معین نہ کرنے کی صورت میں مقام عقد کا تسلیم کے لئے متعین ہونا، اس کی اثبات میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مثلاً کسی شے کے استہلاک اور قرض کی صورت میں ان کا مقام استحقاق کے لئے متعین ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ استہلاک یا قرض کی صورت میں استحقاق کا تعین تو اس لئے ہے کہ ان میں استحقاق موجد ہے بلکہ وجود سبب کے بعد علی الفور استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر ان دونوں سبب کے مقام کو مقام ایفا قرار دے لیں تو اس پر کسی کے لئے بھی ضرر لازم نہیں آتا۔

اسی طرح وجود عقد کے بعد مجلس عقد میں علی الفور اس المال کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ مگر بیع سلم میں مبیع کی یہ حیثیت نہیں ہے کیونکہ اس میں تسلیم مبیع وجود عقد کے بعد علی الفور نہیں ہوتی بلکہ موجد ہوتی ہے اور نہ اس المال کی تسلیم موجد تاکہ بائع اور مشتری دونوں کو فائدہ حاصل ہو کیونکہ اگر ان دونوں کا مکان ایک قرار دیا جائے تو زمانہ بھی ایک ہونا چاہیے لیکن ان میں مساوات زمانی نہیں ہے لہذا مساوات مکانی میں طبیعت عقد کے خلاف ہوگی۔

مگر امام صاحب کی دوسری رائے محض امر واقعہ پر نظر کے لحاظ سے ہے اور قیاسات کی حیثیت محض تقویت اور تائید کے لئے ہے اور صاحبین کا مسلک سراسر نظری اور قیاسی ہے

جسے امر واقعہ سے کوئی تعلق نہیں،

امام صاحب اور صاحبین کے مابین مقام تسلیم کی تعیین اور عدم تعیین میں یہ اختلاف اس وقت ہے جب مبیع کی نقل و حرکت پر اخراجات کا بوجھ پڑنا ہو مگر مبیع میں حمل و مؤونت کی مشقت نہ ہو تو کسی کے نزدیک بھی مقام ایفاء کا تذکرہ شرط نہیں ہے۔

اس صورت میں صاحبین اپنے اصل کے مطابق مقام عقد ہی کو مقام تسلیم قرار دیں گے اور امام صاحب ایک عملی تاجر ہونے کی حیثیت سے تسلیم کے لئے کسی مقام کی پابندی ضروری قرار نہیں دیتے۔

اس صورت میں مقام تسلیم کی شرط چنداں مفید بھی نہیں ہے لہذا اگر شرط کر بھی لی جائے تو لغو قرار پائے گی۔ چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں :-

کسی غیر مفید شرط کا ذکر بے فائدہ ہے کیونکہ جب مبیع میں حمل و مؤونت کی مشقت نہیں ہے تو اختلاف مقام اس کی مالیت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا کیونکہ مالیت میں اختلاف تو مبیع کی قلت یا کثرت و جود سے ظاہر ہوتا ہے۔

اختلاف اسکنہ سے تو اس وقت مالیت پر اثر پڑتا ہے جب اس میں حمل و مؤونت ہو مثلاً گندم یا ایندھن کی لکڑی مصر اور سود مصر دونوں جگہ میسر ہو سکتی ہے مگر مصر میں گداں ملتی ہے تو یہ گداں محض اختلاف مکان کی بنا پر ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب مبیع میں حمل و مؤونت ہو تو امام صاحب کے نزدیک مقام ایفاء کی شرط کاروباری اصول کے مطابق ہے کیونکہ وہ اپنے نظریات کی بنیاد عملی امور پر

لے یہاں سود مصر سے وہ علاقہ مراد ہے جس کو آجکل ایف مصر یا مصر القری کے نام سے پکارا جاتا ہے اور مصر سے شہر مصر مراد ہے۔

یہاں علامہ سرخسی تسلیم کرتے ہیں کہ جس چیز میں حمل و مؤونت نہ ہو وہ اختلاف مکان سے مختلف نہیں ہوتی بلکہ اس میں اختلاف قلت و کثرت و جود سے ہوتا ہے لیکن مکان کی شرط محض اختلاف مالیت کی بنا پر ہی نہیں ہوتی بلکہ کبھی راستہ کے پرخطر ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے لہذا یہ شرط بے فائدہ نہیں ہے۔

۲ امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک یہ اختلاف چار وجوہ سے ہے۔

(۱) وہ جس کا ذکر بیع سلم میں ہو چکا ہے۔

(۲) ثمن مبیع میں۔

(۳) اجارہ کی اجرت میں اگر وہ اجارہ مؤجل اور معین ہو۔

(۴) تقسیم کے بارے میں جب اسکے تبادلہ میں کوئی معین اور مؤجل چیز ہو۔

ان چار صورتوں میں امام صاحب مکان ایفاء کی تعیین ضروری سمجھتے ہیں اور صاحبین مکان عقد کو مقام ایفاء قرار دیتے ہیں۔

رکھتے ہیں۔

ثمن کی تعیین میں اختلاف : بیع سلم کی صحت کے لئے اعلام ثمن بھی شرط ہے۔

یعنی ثمن کی جنس و قدر اور وصف کو صراحت یا اشارہ سے بیان کر دیا جائے پھر اگر ثمن ذوات قیم سے ہے تو امام صاحب اور صاحبین تینوں کے نزدیک اشارہ ہی سے تعیین ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر وہ اشیائے مثلیہ سے ہے تو امام صاحب کے نزدیک اشارہ کے علاوہ جنس و نوع اور قدر کا بیان کر دینا بھی ضروری ہے خواہ وہ معین ہی کیوں نہ ہو۔

اس مسلک میں سفیان ثوری بھی امام صاحب کے ساتھ ہیں اس طرح امام صاحب اپنے مسلک کے مطابق بدل عقد کی تعریف ہر ممکن ذریعہ سے ضروری سمجھتے ہیں اس لئے ذوات قیم میں اشارہ کر دینا ہی کافی خیال کرتے ہیں مگر مثلیات میں جنس و نوع اور قدر کا بیان کر دینا بھی ضروری خیال کرتے ہیں لیکن صاحبین ان میں بھی صرف اشارہ کو کافی سمجھتے ہیں لہذا یہاں ہم ان دونوں نظریوں کی کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

صاحبین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس المال (ثمن) کی معرفت صرف صاحبین کے دلائل : اسی حد تک ضروری ہے۔ جس سے نزاع کا اندیشہ رفع ہو جائے اس نوع کی معرفت کے لئے صرف اشارہ ہی کافی ہے اور مزید کسی قسم کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ذوات قیم اور مثلیات کے مابین اس سلسلہ میں کچھ فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جب کسی مثلی چیز کی تعیین اشارہ سے ہو جائے تو اس میں اور ذوات قیم میں کچھ فرق نہیں ہوتا۔

یہ تو صاحبین کی دلیل ہے مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ مثلیات امام صاحب کے دلائل : میں قدر و وصف کی جہالت بعض اوقات نفس مبیع میں جہالت کا باعث بنتی ہے اور مبیع میں جہالت کی وجہ سے نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ مثلی چیزوں میں تبیض مضر نہیں ہوتی اور کبھی صرف بعض حصہ پر استحقاق ثابت ہوتا ہے لہذا باقی ماندہ اسی قسم کے دوسرے مبیع کا مقابل ہو سکتا ہے اور جب اس المال (ثمن) اصل مقدار کے لحاظ سے معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ مبیع کا کس قدر حصہ اس ثمن کے مقابلہ میں ادا کرنا ضروری ہے لہذا ثمن کی مقدار سے جہالت مبیع میں جہالت کا باعث بنے گی اور یہ نزاع کا سبب بن جائے گی۔ لہذا عقد سلم کے لئے مفید ہوگی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کا نظریہ دقیق ہونے کے علاوہ عملی بھی ہے اور انہوں نے مشاہدات کی روشنی میں یہ مسلک قائم کیا ہے۔

امام صاحب اور صاحبین کے مابین اس اختلاف پر چند تقریبات مرتب ہوتی ہیں جنہیں ہم یہاں ذکر کرتے ہیں،

— (۱) — جب اس المال (ثمن) دو قسم کے مبیع کے عوض دیا جائے ثمن اور مبیع : مثلاً ایک سو پونڈ کے بدلے دو قسم کی روٹی خریدی جائے تو اس صورت میں امام صاحب تو یہ کہتے ہیں کہ ہر نوع کے لئے اس المال سے الگ الگ مقدار متعین کی جائے اور صاحبین اسے ضروری خیال نہیں کرتے بلکہ صرف اجمالی تعریف اور قبضہ لینا کافی سمجھتے ہیں، — (۲) — جب اس المال (ثمن) دو مختلف انواع پر مشتمل ہو اور مبیع ایک ہی ہو مثلاً اس المال وراہم اور دنانیر پر مشتمل ہو اور مبیع صرف ایک قسم کی روٹی ہو اس صورت میں امام صاحب عقد سلم کو فاسد قرار دیتے ہیں اور صاحبین اس کی صحت کے قائل ہیں چنانچہ علامہ کاسانی صاحب ”البدائع“ اس مسئلہ میں بنائے اختلاف اور اصل سابق پر اس کا مبنی ہونا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”اس اصل پر اس کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس المال کی مقدار کا اعلام ضروری ہے لہذا جب ایک اس المال دو مختلف چیزوں کے مقابلہ میں ہوگا تو اسے بلحاظ قیمت کے منقسم کیا جائیگا نہ کہ بلحاظ اجزاء کے اور اس المال سے ہر حصہ کی تعیین ظن کی بنا پر ہوگی۔ اس لئے ہر ایک نوع کے مقابلہ میں جس قدر اس المال آتا ہے وہ مقدار بھول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مقدار کا اعلام شرط نہیں ہے اس لئے اس کی جہالت عقد کے لئے مضر نہیں ہو سکتی۔“

امام صاحب اور صاحبین کے مجلس عقد میں اس المال پر قبضہ ضروری ہے : نزدیک بیع سلم کی مجلس ہی میں اس المال (ثمن) پر قبضہ ضروری ہے۔ لہذا اگر مجلس ختم ہو جائے اور اس المال پر قبضہ

نہ کیا ہو تو عقد مسلم باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں دین کی دین سے بیع لازم آئے گی اور یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔

جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
”ادھاار کو ادھاار کے بدلے بیچنے سے منع فرمایا“

اور حقیقتاً اس عقد کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اس میں اس المال پر فوراً قبضہ کر لیا جائے کیونکہ مسلم یا سلف کے معنی ہی پیشگی مال دے دینے کے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے۔

”مَنْ اسَلَفَ فَلَيْسَ سَلَفٌ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ“

اور مسلم کے معنی تسلیم اور سلف سے تقدم کے معنی مفہوم ہوتے ہیں۔ لہذا یہ عقد شرعی اور عرفی لحاظ سے اس المال کی تسلیم کا مقتضی ہے،

اس مسلک میں امام سے امام شافعی اور امام صاحب سے دوسرے ائمہ کا اتفاق: امام احمدؒ بھی متفق ہیں اور اھولاء اس نظریہ کو امام مالکؒ نے بھی تسلیم کیا ہے کیونکہ اس المال رثن کے موجد ہونے کی شرط کو وہ ناجائز تصور کرتے ہیں مگر قبض رثن کے معاملہ میں وہ تسامح سے کام لیتے ہیں اور اس میں ایک یا دو دن کی تاخیر سے عقد کو باطل قرار نہیں دیتے۔ اس بنا پر امام مالکؒ نہ تو صحت عقد کی بقا کے لئے مجلس میں قبض رثن کو شرط قرار دیتے ہیں اور نہ تاویل رثن کو جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ سرخسی امام مالکؒ کے مسلک کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

امام مالکؒ کے نزدیک ایک دو دن تک اس المال پر قبضہ نہ کیا جائے تو جائز ہے بشرطیکہ موجد نہ ہو کیونکہ بیع میں رثن کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ اسی مجلس میں اس پر قبضہ نہ ضروری نہیں ہے مگر شرط یہ ہے کہ رثن نقد ہو تاکہ نسیئہ کی بیع نسیئہ کے ساتھ لازم نہ آئے جو شرعاً حرام ہے اور ایک دو دن کی تاخیر سے نقد کی صفت فوت نہیں ہوتی۔

۱۰ اسی مجلس میں قبض رثن بیع مسلم کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ بیع پہلے مندرجہ ہو چکی ہے اس لئے ہم نے شرط صحت قرار نہیں دیا بلکہ عدم قبض سے باطل قرار دیا ہے۔

۱۱ البدائع -

۱۲ البیروط ص ۱۲۱ ج ۱۲

بہر حال مجلس کے اندر اس المال پر قبضہ ضروری ہے تاکہ عقد باطل نہ ہو مگر فقہاء نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ قیاس کی رو سے اس المال کے عین ہونے کی صورت میں مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

کیونکہ مجلس میں قبضہ کی شرط اس لئے لگائی گئی تھی کہ دین کی بیع دین سے لازم نہ آئے ”یہاں یہ صورت نہیں ہے بلکہ دین کی بیع عین سے ہے۔“

ثانیاً تعین اور مقام عقد کی بنا پر مالکی مذہب کے علماء نفس عقد سے اس المال کی ملکیت بائع کی طرف منتقل کر دیتے ہیں لہذا اس کا حق مستحق کرنے کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کا حق تو اسے مل چکا،

یہ تو قیاس کی رو سے ہے مگر استحسان کی رو سے اس المال کے عین ہونے کی صورت میں بھی علمائے مالکیہ قبضہ ضروری سمجھتے ہیں۔

رہی اس استحسان کی وجہ تو وہ یہ ہے کہ احکام کی بنیاد غالب اور عام احکام پر ہو، اور جو چیز نادر الوقوع ہو وہ احکام کا مبنی نہیں بن سکتی اور عام طور پر بیع میں اس المال یا ثمن معین نہیں ہوتا اس لئے کثرت کی رو سے فتویٰ دیا جائے گا اور قلیل اور نادر الوقوع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مجلس میں قبضہ کے شرط ہونے کی وجہ سے فقہاء نے عقد کو بطلان

وہ خیارات جو ممنوع ہیں، سے بچانے کے لئے خیارات کی مناعت کی ہے جو عقد کے حکم کو مجلس سے مؤخر کرنے کا موجب بنتے ہوں یا جو خیارات ایک یا دونوں جانب سے عقد کو غیر لازم قرار دیتے ہوں،

اسی بنا پر وہ کسی فریق کو یہ حق نہیں دیتے کہ وہ خیارات کی شرط لگائے۔ اس لئے کہ مکمل قبض سے مانع بنتا ہے کیونکہ قبض تو اس ملک کی بنا پر تمام ہوتا ہے جسے عقد ثابت کرتا ہے اور شرط خیارات ثبوت احکام سے مانع ہوتی ہے اور اسی شرط کی موجودگی میں عقد نہیں قائم ہو سکتا لہذا اس المال میں بائع کی ملکیت بھی ثابت نہیں ہوگی اور اس سے قبل اختراق عقد کے بطلان کا موجب بن جاتا ہے لہذا اگر ایک فریق اپنے لئے شرط خیارات کرے گا اور وہ دونوں اس شرط پر الگ ہو جائیں تو عقد نامتام رہے گا۔ گو قبض تمام ہے کیونکہ یہ قبض ملک پر مبنی نہیں ہے۔

لیکن اگر صاحب خیارات فریق مجلس سے قبل شرط خیارات کو ساقط کر دے اور اس المال پر قبضہ کرے تو عقد صحیح ہو جائیگا کیونکہ مجلس میں قبضہ تمام ہونے کی وجہ سے جو سبب بطلان کا

بتا تھا وہ دفع ہو جاتا ہے اس بنا پر عقد صحیح ہو جائے گا اور قبض صحت عقد کے لئے شرط نہیں تھا۔
بلکہ اس صحت کو مستمر رکھنے کے لئے ضروری تھا تا کہ دین کی بیع دین سے لازم نہ آئے،

امام زفر کا اختلاف: مگر امام زفر فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ ہے۔

”جو عقد فاسد ہو وہ سبب فساد دفع ہونے سے صحیح نہیں ہوگا“

لہذا شرط خیار کے اسقاط سے یہ عقد دوبارہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

مثلاً ایک شخص ثمن مؤجل پر چیز فروخت کرتا ہے اور اس کی اجل غیر معین ہے تو اس صورت میں اگر مشتری حق تاویل ساقط کر دے تو عقد دوبارہ صحیح نہیں ہو جائیگا مگر آئمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک اگر اسی مجلس میں سبب فساد زائل کر دیا جائے تو بلاشبہ صحیح ہو جائیگا۔ ان کے نزدیک خیار رویت بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہذا خیار رویت اور خیار عیب: اس المال کے دین ہونے کی صورت میں خیار رویت نہ تو اس المال میں ثابت ہو سکے گا اور نہ بیع کے از قبیل مثل ہونے کی صورت میں کیونکہ کسی ایک میں بھی اس کا ثبوت مفید نہیں ہے کیونکہ وہ دین ہے اور خیار رویت تو معاوضات معینہ میں ثابت ہوتا ہے نہ کہ معروف بالوصف ابدال میں،

لیکن اگر اس المال تعین سے معین ہو جائے تو خیار عیب اور رویت دونوں ثابت ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں بیع کے رد کر دینے کی صورت میں نسخ کا فائدہ دیتے ہیں نیز خیار عیب قبض کی وجہ سے تمام صفت کا مانع نہیں ہوتا۔

امام صاحب سے عقد سلم کے جو احکام مروی ہیں یہ ان پر ایک سرسری نظر ہے۔
گو یہ احکام نہایت اختصار سے پیش کئے گئے ہیں مگر ان میں ایک ماہر تاجر کی مدد و نظر آ سکتی ہے جو لوگوں کے شوق سے بخوبی آگاہ ہے اور اسالیب تجارت کو اچھی طرح سمجھتا ہے اور منہالیوں میں جو سودے ہوتے ہیں اور ان کے مابین جو چیزیں نزاع کا موجب بنتی ہیں ان کو خوب جانتا ہے۔

چنانچہ گزشتہ اوراق سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اپنے تجربات کی روشنی میں امام صاحب کس طرح مہارت کے ساتھ احکام کا استنباط کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ اور احکام بیوع مساومت، مزابحت، تولیت اشراک اور وضعیت

چند اصطلاحات عقود

امام صاحب کے دور میں عقود کی یہ چند شکلیں کثرت کے ساتھ تاجروں کے مابین مروج تھیں اور امام صاحب نے کتاب و سنت اور اصول شریعت کی روشنی میں ان بیوع کے بارے میں جو اصول مستنبط کیے تھے وہ اس دور کی روح اور لوگوں کی عرف پر نہایت وقت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں کیونکہ امام صاحب نے احکام کا استنباط کرتے وقت شریعت اسلامیہ کے اصول کو ملحوظ رکھا اور بیوع کے بارے میں خاص طور پر توافقی کرنے کی کوشش کی ہے۔

اور جس صورت میں نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ نظر آیا ہے اس سے دور رہے ہیں، چنانچہ ہم اپنی کتاب کے اس حصہ میں ان عقود کے بعض احکام بیان کرتے ہیں جو امام صاحب نے مستنبط کیے تھے تاکہ ان سے امام صاحب کی بحیثیت تاجر کے عقل و فراست، دینی روح اور ان کی اسلامی ہمت کا اندازہ ہو سکے، مگر ان کے بعض احکام بیان کرنے سے پہلے ان کی تعریفات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ قارئین بصیرت کے ساتھ ان احکام کو سمجھ سکیں۔

بیع کی پہلی قسم ”مساومت“
ان میں پہلی قسم کا نام ”مساومت“ ہے یعنی وہ عقد جس میں باقی قیمت خرید پر التفات نہیں کرتا اور نہ اپنا سود اس قیمت کے ساتھ مقید کرتا ہے، نہ نفع کے ساتھ۔

بیع کی دوسری قسم مراہجت ہے۔ اگر بیع بیچتے وقت مشتری سے کہے کہ یہ چیز میں نے جتنے کو خریدی ہے اس پر فی حد اتنا نفع لے کر فروخت کرتا ہوں۔

بیع کی تیسری قسم بیع تولیت ہے۔ جتنے میں کوئی چیز خرید کی بغیر نفع لئے اتنے ہی میں فروخت کر دینے کو تولیت کہا جاتا ہے۔

بیع کی چوتھی قسم الوضیۃ ہے۔ قیمت خرید سے معین مقدار میں کمی کو کے فروخت کرنے کو وضیۃ کہتے ہیں۔

بیع کی ایک اور قسم بیع شرکت ہے۔ ثمن کے لحاظ سے بیع کے یہ چار اقسام ہیں مگر بیع کی ایک قسم اور بھی ہے جو تولیت کے عام مفہوم میں داخل ہے۔ بیع شرکت یا اشتراک یعنی کسی شخص کا کچھ حصص خرید لینا، یہ دراصل تولیت ہی کی ایک قسم ہے کیونکہ اس میں پوری چیز خرید نہیں کی جاتی، بلکہ اصل لاگت کے مطابق کچھ حصہ خرید کر اس میں شرکت کر لی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے بخوبی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مراہجت، تولیت، اشتراک اور وضیۃ میں ثمن کی تعیین پہلی قیمت کے لحاظ سے کی جاتی ہے اس لئے امام صاحب اور ان کے اصحاب کے نزدیک ان عقود کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ مشتری کو پہلی قیمت کا علم ہو، اگر بائع مجمل طور پر یہ کہہ دے کہ یہ چیز دس روپے کے منافع پر میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر دی یا اصل لاگت سے اتنی کمی کے ساتھ بیچ ڈالی یا جس قیمت پر خرید کی تھی اسی پر فروخت کرتا ہوں تو یہ عقود اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتے جب تک مشتری کو پہلی قیمت کا علم نہ ہو، اور اس کے بعد وہ بیع کو قبول نہ کر لے اگر اس مجلس میں اصل قیمت کا علم ہونے کے بعد اس پر رضامندی کا اظہار کر دے گا تو بیع صحیح سمجھی جائے گی ورنہ باطل ہوگی کیونکہ بیع کی صحت کے لئے رضائے کاملی شرط ہے اور جب تک کسی چیز کی اصل قیمت کا صحیح علم نہیں ہوگا اس پر کامل رضامندی حاصل نہیں ہو سکتی، لہذا اس مجلس میں اسے غیار حاصل ہوگا کہ اصل قیمت جان لینے کے بعد اس بیع کو قبول کرے یا اسے رد کر دے۔

امام صاحب کے شروط قیود: پہلی اور دوسری قیمت میں زیادتی اور نقص کے لحاظ سے پوری طرح مماثلت پیدا کرنے کے لئے امام صاحب اور ان کے

اصحاب نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلی قیمت اشیائے ثقیلہ سے ہو، یعنی اس طرح کی اشیاء بازار میں موجود ہوں، وہ غیر مثلی یا ذوات قیم سے نہ ہو تاکہ اس کی پہلی قیمت کا صحیح طور پر اندازہ ہو سکے اور دوسری قیمت کو اس کے مطابق جانچا جاسکے۔

اگر وہ ذوات قیم سے ہوگی تو پہلی قیمت کی صحیح طور پر تعیین نہیں ہو سکے گی بلکہ اس میں ظن و تخمین کو دخل ہوگا، جب ان کی جنس و نوع اور قدر و صفت معلوم ہوگی تو دوسری قسم کو بھی اسی جنس و نوع اور وصف کے لحاظ سے کم یا زیادہ متعین کیا جاسکے گا اور ذوات قیم میں یہ نہیں ہو سکتا۔

مگر ایک صورت مذکورہ بیوع کی ایسی ہے جس میں ذوات قیم ثمن بن سکتی ہیں۔ مثلاً جو ذوات بیع اول میں ثمن قرار پائی تھی دوسرا مشتری اس کا مالک بن جائے تو اس صورت میں عقد مزابحت تولیت اور وصیت اس پر جائز ہو سکتا ہے کیونکہ یہ بعینہ ثمن اولیٰ ہے بلکہ قدر و صفت میں مماثلت سے یہ اولیٰ ہے اس لئے کہ اس صورت میں اتحاد پایا جاتا ہے اور عقد میں جو کمی یا بیشی مقرر کی جائے گی وہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے گی اور اس میں ظن و تخمین کو دخل نہیں ہوگا۔

کیا اخراجات کو اصل لاگت میں شامل کرنا جائز ہے؟
 البیع بیع پر بہ سلسلہ ضروریات
 اصل جو کچھ خرچ کرے گا وہ اصل لاگت میں شامل ہو سکتا ہے مثلاً بیع کپڑا ہو تو درزئی، رنگرین و غیرہ کی اجرت اس میں شامل ہو سکتی ہے۔

اسی طرح اگر بیع چوپاہ جانور ہو تو اس کا چارہ وغیرہ اور اس کے محافظ کی اجرت شامل ہو سکتی ہے۔

قیمت کے ساتھ اخراجات کے اضافہ اور عدم اضافہ کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مماجموں کے عرف میں جو چیز شامل ہو سکتی ہو اسے اصل لاگت کے ساتھ شامل کیا جاسکتا ہے اور جو چیز عرف میں شامل نہ ہو سکتی ہو اس کا اضافہ جائز نہیں ہے اور عرف میں اسی چیز کا اضافہ جائز ہے جو صورتی یا معنوی لحاظ سے اس چیز کی قیمت میں اضافہ کا باعث بنتی ہو لہذا جب کسی چیز کے نقل مکان سے اس کی قیمت میں اضافہ ہو تو نقل و حمل کی اجرت بھی شامل ہو سکتی ہے چنانچہ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:-

بیع مزابحت میں تاجروں کا عرف معتبر ہے عرف میں جس چیز کا اضافہ جائز سمجھا جاتا ہے اسے شامل کر لیا جائے گا، مثلاً قصارت، حیاطت وغیرہ۔

جس سے اس شے کی قیمت میں صوری یا معنوی طور پر اضافہ ہونا سے اس المال کے ساتھ شامل کرنا جائز ہے۔

اسی طرح نقل و حمل کا کرایہ بھی اس المال میں شمار ہو سکتا ہے، چونکہ اختلاف اسکند کی وجہ سے اشیاء کی قیمتوں میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے مگر اس کے باوجود اگر وہ یہ زائد اخراجات الگ سے بیان کرنے کی بجائے اس المال کے ساتھ شامل کر کے یہ کہے کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑتی ہے تو یہ جھوٹ سمجھا جائے گا۔
 بائع پہلی قیمت میں کچھ اضافہ کر دے اور مشتری اسے قبول کرے تو اصل اور زیادتی دونوں کو ثمن سمجھا جائے گا کیونکہ مشتری کے راضی ہو جانے کی وجہ سے وہ زیادتی اصل قیمت کی طرح ہو گئی۔

امام زفر نے اس مسئلہ میں امام صاحب سے اختلاف کیا ہے۔
 امام شافعی رحمہ نے بھی امام زفر کی تائید کی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک زیادتی مستقل ہبہ کی حیثیت رکھتی ہے، لہذا اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی اور اس کے تسلیم کی شرط باقی بیانات کی طرح ہیں۔

اسی بنیاد پر کمی ثمن کی صورت میں اختلاف ہو گا امام ابو حنیفہ رحمہ اور صاحبین کے نزدیک کمی کے بعد جو قیمت باقی رہ جائے گی اس پر بیع مباحث ہو سکے گی مگر امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک وہ کمی مستقل ہبہ میں شمار ہوگی لہذا اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی۔ امام زفر رحمہ اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے

عقد میں ثمن کا استحقاق معاوضہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور بیع پورے کا پورا مشتری اول کی ملک ہے اور جب تک عقد باقی ہے وہ بیع مشتری کے ملک میں رہے گا لہذا اضافہ کی ملک معاوضہ کی صورت میں نہیں ہو سکتی۔۔۔۔۔ یہی صورت کمی ثمن کی ہے کیونکہ عقد کی وجہ سے بائع پورے ثمن کا مالک بن جاتا ہے لہذا بیع عقد کے سوا قیمت کی کمی جائز نہیں ہوگی اور بیع ایک جانب سے نہیں ہوگا۔
 بلکہ جانیس سے ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عقد کا اتمام جانین کی رضا مندی سے ہوتا ہے، لہذا عقد کی بنیاد جانین کی رضا مندی پر ہوگی جب وہ باہم رضا مندی سے کسی قیمت پر متفق ہو جائیں گے تو وہ عقد جائز ہوگا لہذا باہمی رضا مندی سے تغیر بھی جائز ہوگا اور اس کی بنیاد سماحت، ولی رضا مندی اور حسن معاملہ پر ہوگی اور اس کے لئے کبھی قیمت میں کمی بیشی کوئی پڑتی ہے اور ایک شکل سے دوسری شکل میں بھی تبدیل کرنا پڑتا ہے۔

جانین چونکہ عقد میں با اختیار ہیں اس لئے وہ ہر طرح سے تصرف کر سکتے ہیں جب وہ اپنی رضا مندی سے اصل عقد میں تبدیلی کر سکتے ہیں تو جزوی تبدیلی پر بالاولیٰ قدرت رکھتے ہیں مگر ان کے مخالفین سراسر فقہی قیاسات سے کام لیتے ہیں، ان کی نظر واقعات پر نہیں ہے اس لئے امام صاحب کمی و زیادتی کو اصل عقد کے ساتھ شامل کرتے ہیں اور حسن معاملہ کو اس کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور عقد کو قطعی اور حتمی قرار نہیں دیتے اور حسن معاملہ چونکہ اس قسم کے تصرفات کو جائز قرار دیتا ہے لہذا کمی و بیشی میں کچھ مضافتہ نہیں سمجھتے!

ثمن اور بائع کا بیان: چپہر مثالیں :- چونکہ ان بیوع کی بنیاد ثمن اول پر ہوتی ہے لہذا ثمن اول کو پوری طرح بیان کر دینا ضروری ہے۔ اور اسی کے ساتھ کامل رضا مندی کا تعلق ہے، لہذا اگر ثمن اول کے بیان میں کسی قسم کی تبدیلی سے کام لیا یا اس میں کچھ داؤ کی پیچ رکھا، تو اس صورت میں بیع کے انعقاد میں فقہاء کا اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ ہم اس کی کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں :-

بائع اول نے وہ چیز ادھار خرید لی اور عقد مراہجت میں اس کا اظہار نہیں کیا مگر مشتری کو کسی ذریعہ سے معلوم ہو گیا کہ اس نے ادھار خریدی تھی تو امام صاحب کہتے ہیں کہ عقد مراہجت اور تولیۃ کی صورت میں علم ہونے کے بعد مشتری کو خیار ہوگا اگر چاہے تو بیع کا امضاء کر دے اور اگر منسوخ کرنا چاہے تو منسوخ کر دے کیونکہ ان پر دو عقود کی بنیاد امانت پر ہے

اس سلسلہ میں مشتری بائع پر پورا پورا اعتماد کر رہا ہے لہذا حتمی طور پر خیانت نہ کرنے کی شرط پائی جاتی ہے اور خیانت کا وجود مشتری کے لئے خیار ثابت کرتا ہے جو عیب سے سالم ہونے کی شرط کی صورت میں ہوتا ہے۔

ادھار کے معاملہ کو چھپانے کی صورت میں اس لئے خیانت لازم آتی ہے اور مشتری کے لئے

خیار ثابت ہو جاتا ہے کہ عرف و عادت کے لحاظ سے ادھار کی قیمت نقد قیمت سے زیادہ ہوتی ہے لہذا مباحثہ اور تولیت کی صورت میں اس کا بیان کر دینا ضروری ہے تاکہ مشتری پوری طرح باخبر ہو کہ اسے خریدے اور جملہ نواحی سے واقف ہو۔

اسی طرح اگر ثمن اول کسی شے میں مصالحت کا معاوضہ ہو کیونکہ صلح کی بنیاد عام طور پر قیمت کی کمی پر ہوتی ہے اور نزاع ختم کرنے کے لئے جانین مسامحت سے کام لیتے ہیں لہذا بالغ پر ضروری ہے کہ مشتری کے سامنے اس کی وضاحت کرے اگر وضاحت نہ کرے گا تو مشتری کو شہہ خیانت کی بنا پر فسخ بیع کا حق ہوگا۔

ایک صورت اور ہے کہ اصل قیمت بیس روے ہو اور وہ پچیس روپے بتلے اور ۲۵ پر بیع مباحثہ یا تولیت کرے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مباحثہ کی صورت میں مشتری کو خیار ہوگا اور تولیت کی صورت میں ثمن اول سے اسی قدر کم کر دیا جائے گا۔

مگر صاحبین اس مسئلہ میں امام صاحب سے متفق نہیں ہیں بلکہ امام ابو یوسفؒ تو دونوں صورتوں میں کمی ثمن کے قائل ہیں اور امام محمدؒ دونوں صورتوں میں مشتری کو خیار دیتے ہیں۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ بات مشتری کی رضا میں مغل ہے اس لئے یہ خیانت کا موجب بنتی ہے لہذا اصل صورت حال ظاہر ہونے پر اسے حق خیار ماننا چاہئے جیسا کہ عیب کے ثابت ہونے پر ملتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ ثمن ثانی کی بنیاد ثمن اول پر ہے اور اسی پر ابو یوسفؒ کی دلیل ہے۔ فریقین راضی ہوئے ہیں، لہذا خیانت ثابت ہونے پر زائد کو لغو قرار دیا جائے گا اور اسے کالعدم تصور کر کے اصل قیمت پر عقد کی بنیاد رکھی جائے گی، تاکہ بالغ تدلیس سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔

امام صاحب کی دلیل کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔

۱۔ ان کے سامنے عقد کا ظاہری احترام بھی ہے جس کی مباحثہ کی شکل میں منافع پر بنیاد ہے اور تولیت کی شکل میں منافع نہیں ہے لہذا جب تولیت یا مباحثہ کے مقتضائے الفاظ کے خلاف خیانت ظاہر ہوگی تو مشتری کو خیار دینا ضروری ہے۔

۱۔ ۲۰، مگر مباحثہ کی صورت میں ایک وصف کا فوت ہونا لازم آتا ہے لہذا مشتری کو اعتنا اور فسخ میں اختیار دیا جائے گا۔

یہاں پر مباحثہ اور تولیت میں فرق ظاہر ہوتا ہے۔

تولیت میں خیانت عقد کی حقیقت کو تبدیل کر دیتی ہے لہذا ضروری ہے کہ پہلی قیمت مقرر کی جائے اور مشتری کے لئے خیار نہ ہو کیونکہ اس صورت میں مشتری کے لئے خیار کی صورت میں دو احتمالی پیدا ہو جاتے ہیں، حالانکہ وہ عقد اپنی حقیقت سے خارج ہو چکا ہے اور ثمن زائد کی صورت میں اس کے ساتھ بیع مباحثہ بن جاتی ہے لہذا اس کے لئے عقد جدید کی ضرورت ہے۔

اس لئے امام صاحب تولیت کی صورت میں خیار نہیں دیتے بلکہ ثمن کے قائل ہیں، مگر مباحثہ میں خیانت کے ظہور سے عقد اپنی اصل حقیقت سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ مباحثہ کے معنی ہی معین نفع پر کسی چیز کو فروخت کرنے کے ہیں اس لئے خیانت کی صورت میں خیار دیا جائے گا اور صرف کمی ثمن سے کام نہیں لیا جائے گا۔

اس طرح امام صاحب خیانت اور شبہ سے عقد کو پاک رکھنے کے لئے سرگرم نظر آتے ہیں اور ساتھ ہی الفاظ عقد کے مدلول کا احترام بھی کرتے ہیں تاکہ فریقین اپنے اقوال کے پابند رہیں اور ان سے رجوع نہ کریں۔

امام صاحب یہ بھی چاہتے ہیں کہ عقد صحیح صورت میں قائم ہو تاکہ تدلیس اور خیانت کے آثار کی نفی ہو جائے۔

امام صاحب چونکہ منڈی کی کارستانیوں سے کاروباری روگ اور اس کا علاج :- واقف تھے لہذا چاہتے تھے یہ عقد و اثر شرعیہ کے حدود سے تجاوز نہ کرے پائیں لہذا وہ جس قسم کا روگ دیکھتے تھے، اسی قسم کا علاج تجویز فرماتے تھے۔

اس باب میں امام صاحب کی آراء پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نظریات محض ایک سماج کے نظریات نہیں ہیں بلکہ ساتھ ساتھ انتہا درجے کے امین بھی نظر آتے ہیں، حد درجہ دیانت کو ملحوظ رکھتے ہیں اور دوسرے متدین اصحاب اور علمائے اخلاق جس امانت و دیانت کے قائل ہیں

ان سے بڑھ کر خیانت کو کام میں لاتے ہیں بلکہ عقود تجارت کی بنیاد ہی امانت پر رکھتے ہیں۔

امام صاحب کی خیانت و امانت۔ چنانچہ امام صاحب کی خیانت و امانت کا اندازہ اس واقعہ سے ہو

سکتا ہے کہ وہ کسی بڑھیا کے ہاتھ کپڑے کا ایک ریشمی ٹکڑا دو درہم میں فروخت کرتے ہیں جب بڑھیا اس پر متعجب ہو کر قسم لینا چاہتی ہے کہ جتنے کا خرید کیا اتنے میں فروخت کر رہے ہو تو وہ اسے حقیقت حال سے آگاہ کرتے ہیں کہ یہ اور دوسرا ٹکڑا میں نے بیس دینار اور دو درہم میں خریدا تھا دوسرا ٹکڑا چونکہ بیس دینار میں فروخت ہو گیا ہے لہذا یہ دو درہم میں پڑتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب ایک امانت دار تاجر بھی تھے صرف فقہ ہی نہیں تھے،

امام صاحب کی نفعہ میں بھی اسی امانت کی عینک نظر آتی ہے چنانچہ مزاحمت میں

وہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کبھی شخص نے بیس روپے میں ایک چیز خریدی ہے اور پھر اسے پچیس روپے میں بیچ ڈالا ہے پھر اس کے بعد بیس روپے میں خرید لیا تو اب دوبارہ اگر وہ مزاحمت کے طور پر بیچنا چاہتا ہے تو پہلا منافع و منفعہ کو کے بند رہ روپے پر عقد مزاحمت کر سکتا ہے۔

مگر صاحبین امام صاحب سے مختلف ہیں وہ یہ جانتے سمجھتے ہیں کہ شیخ و خیر کو بنیاد قرار دے کر بیع مزاحمت کر لی جائے کیونکہ ان کے نزدیک عقد اول کا اس میں دخل نہیں مانا جاسکتا،

امام صاحب کے مسلک کی بنیاد و اصولوں پر ہے۔

امام صاحب کے نظریات و تصورات۔ اول یہ کہ عقد میں سب سے مقدم امانت ہے، لہذا

خیانت کا ادنیٰ شبہ بھی منہج کا موجب بن سکتا ہے جس طرح بذات خود خیانت موجب منہج بنتی ہے اور اس باب میں خیانت اور شبہ خیانت کی مثال سود اور شبہ سود کی ہے جس طرح سود حرام ہے اسی طرح شبہ سود بھی حرام ہے۔

دوم یہ کہ عقد ثانی کا تعلق عقد اول کے ساتھ مربوط سمجھا جائے گا جب تک بیع ایک ہے اور عقد اخیر ہی سابق منافع کا مؤکد بنتا ہے۔

کیونکہ بائع حیاء عیب کے ساتھ اسے واپس کر سکتا تھا مگر عقد ثانی سے پہلا عقد مؤکد ہو جاتا ہے اور واپسی کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔

امام صاحب نے ان دونوں اصولوں پر اپنے مسلک کی بنیاد قائم کی ہے ایک طرف تو خیانت اور شبہ خیانت سے احتراز چاہتے ہیں اور دوسری طرف عقد اخیر کو پہلے عقد کے ساتھ مربوط رکھتے ہیں۔

ان ہر دو اصولوں کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اصل حقیقت کی وضاحت کر دے اگر وہ بیع مرابحت میں وضاحت نہیں کرے گا تو بیع اول کو اس المال سے واضح کیا جائے گا اور عقد ثانی میں جس قدر منافع بیان کیا ہے اس کا اسے حقدار قرار دیا جائے گا۔

اس طرح امام صاحب عقود تجارتیہ میں اپنی فقہ کی بنیاد امانت پر رکھتے ہیں اور اسی کی نگہداری کرتے ہیں کسی صورت میں امانت و دیانت ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے اور اس سلسلہ اپنے تجارتی تجربات سے قائدہ اٹھاتے ہیں۔

یہ ان عقود کا مجمل سا خاکہ ہے جن سے امام صاحب کی عقل و فکر کا پوری طرح اندازہ ہو جاتا ہے اور ان کے فقہی نظریات کی وضاحت ہو جاتی ہے یعنی ان کی فقہ کی بنیاد سراسر امانت پر ہے اور اس کی نگہداری میں وہ پورے تشدد سے کام لیتے ہیں!

فقہ

ابو حنیفہ کی امتیازی خصوصیت

امام ابو حنیفہ

شخصی آزادی پر کسی طرح کی قید نہیں لگاتے

امام صاحب کے چند نہایت ہی اہم

اور
معمرہ آراء

حقیقی فقہ میں بنیادی حقوق کی اہمیت

انفرادی حریت سے متعلق امام صاحب کے افکار و فتاویٰ

انسان کی حریت ارادہ کا احترام

اہلیت نامہ ماننے کے باوجود جہاں تک نکاح کا تعلق ہے۔ فقہاء اکثریت شادی کے معاملہ میں عورت کو آزادی کامل نہیں دیتی کیونکہ ان کے نزدیک وہ انشائے عقد کی اہل نہیں، حالانکہ اگر وہ عاقلہ اور بالغہ ہے تو اسے کسی سے شادی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، نہ کسی غائبان کے اختیار کرنے میں اسے مسلوب الما اختیار قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسے پوری آزادی ہے کہ جس سے چاہے شادی کرے، لیکن انفرادی طور پر نہیں بلکہ اس ارادے اور اختیار میں اس کے ولی بھی برابر کے شریک ہوں گے، جو قرابت کے لحاظ سے زیادہ ہوں، یہی اولیاء اس کی جانب سے نیابت کے فرائض انجام دیں گے۔ عورت کے یہ ولی اگر عورت کو کف کے اندر شادی سے روکیں اور پسند کی شادی میں کف کے اندر خارج نہیں تو وہ قاضی کے ہاں مرافعہ کر سکتی ہے تاکہ اس زیادتی کا انسداد ہو سکے اور عقد زواج کے لئے قاضی کسی کو ولی مقرر کر دے گا۔

امام ابو حنیفہ ایک حریت مآب شخص تھے اور دوسروں کی حریت و آزادی کا پورا احترام کرتے تھے۔ بالکل اسی طرح جیسے خود اپنی ذات کے لئے۔

کیا وجہ ہے کہ امام صاحب کی فقہ ایک عاقل و بالغ شخص کی حریت ارادہ کو اور اس کے تصرفات کو پورے طور پر معزز و محترم قرار دیتی ہے، وہ اسے ذرا بھی گوارا نہیں کرتے کہ کسی کی شخصی آزادی میں مغل ہونے کا حق کسی کو دیا جائے، خواہ وہ کوئی فرد ہو یا جماعت، یا حاکم ذی شان،

جب تک کوئی جائز دینی وجہ موجود نہ ہو ایسی صورت میں بلاشبہ حفظ نظام کے لئے مداخلت روا ہے۔
لیکن یہ مداخلت اس باب میں روا نہیں ہو سکتی کہ کوئی شخص کسی نظام معین کے ماتحت زندگی بسر کرے یا کسی
کے مال و دولت پر تصرف کی صورت پیدا کی جائے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم و جدید نظام مملکت جو مہذب اور مقتدر قوموں کا ہے۔ اپنے رجحان کے اعتبار
سے اصلاح عوام کے لئے دو قسموں پر منقسم ہے۔

۱:- ایک نقطہ نظر تو یہ ہے کہ لوگوں کے انفرادی تصرفات بھی حکومت کے زیر نگرانی سرانجام پانے چاہئیں
چنانچہ بعض ملکوں میں موجودہ نظام حکومت کی بنیاد اسی نظریہ پر ہے۔

۲:- دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ہر قسم کے تہذیب و تربیت کے وسائل سے انسانی ارادہ کو نو پذیر بنایا جائے
اور اسے تربیت دینے کے بعد آزاد چھوڑ دیا جائے۔ اخلاقی اور دینی تقاضوں کی جو ذمہ داریاں اس پر عائد
ہیں وہ خود ہی شرور و فساد سے اسے دور رکھیں گی۔

امام صاحب اس دوسرے نظریہ کے حامل تھے اس لئے وہ عاقلہ اور بالغہ عورت کو شادی کے
معاملہ میں پوری آزادی دیتے تھے اور وہ کسی قسم کے دباؤ کی اجازت نہیں دیتے تھے اور اس مسلک
میں وہ دوسرے ائمہ سے منفرد تھے۔

اسی طرح وہ سفیہ، ناقص العقل اور مقروض پر حجر (تصرفات کی قانونی ممانعت) کے قائل نہیں تھے
اور قیود دینیہ کے علاوہ وہ کسی قسم کی پابندی کی اجازت نہیں دیتے تھے۔

ان کی فقہ میں ایک مالک کو اپنی چیز پر پورے تصرف کا حق ہے اور قانون یا عدالت کو اس پر محاسبہ کا
مطلقاً حق نہیں ہے۔

ہاں امور دینیہ کے سلسلے میں حاکم وقت پابندی لگا سکتا ہے چنانچہ اس سلسلہ میں ہم امام صاحب اور
ان کے مخالفین کے نظریات کی کچھ تفصیل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

ولایت نکاح کا مسئلہ

شوہر کے انتخاب میں عورت بالکل آزاد ہے

مسادات مرد و زن

شریعت اسلامیہ عورت کو ذمہ داریاں سونپتے ہوئے چکچاتی نہیں، — عام اس سے کہ وہ ذمہ داریاں وجوب سے تعلق رکھتی ہوں یا ادا سے، — یہ ذمہ داریاں زن و مرد میں مشترک ہیں، جو مالی حقوق اور ذمہ داریاں مرد کے لئے ہیں وہی عورت کے لئے بھی ہیں، اگر وہ سلجھی ہوئی باکرہ دار، عاقلہ اور بالغہ ہے تو وجوب حقوق اور نفاذ معاملات میں اسے پوری آزادی حاصل ہے اسے تصرفات کا پورا اختیار ہے، شرع اسے فیصلے اور ارادے میں وہ تمام آزادیاں دیتی ہیں جو تصرفات پر منتج ہوتے ہیں۔

لیکن فقہاء جب عورت کے لئے ان حقوق کی وضاحت کرتے ہیں تو اس میں اہلیت تامہ ماننے کے باوجود حریت مطلقہ نہیں دیتے، بلکہ اولیاء کو بھی شریک رکھتے ہیں۔

جمہور فقہاء اسی مسلک پر گامزن ہیں مگر امام صاحب امام صاحب اور عورت کے حقوق: جمہور فقہاء کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے اور اس ارادہ کے لئے میں امام ابو یوسفؒ کے سوا کوئی فقہاء بھی ان کا ہم نوا نہیں ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ عورت خود اپنے نکاح کے فرائض سرانجام دے سکتی ہے اور کوئی شخص اس کو مجبور نہیں کر سکتا۔ بشرطیکہ وہ کفر سے نکاح کرے اور ہر مشی سے کم حق ہر

پر راضی نہ ہوگو بہتر یہ ہے کوئی ولی عقد کے معاملات سرانجام دے۔ لیکن اگر ایسا نہ کرے اور بذات خود معاملات سرانجام دے تو نہ یہ شریعت سے سرکشی ہوگی اور زیادتی اور معصیت، اس کا کلام نافذ ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنا حق استعمال کر رہی ہے،

امام صاحب کی یہ رائے شریعت اسلامیہ میں کوئی جدید اور انوکھی رائے نہیں ہے اور نہ اس میں سنن شریعت سے خروج پایا جاتا ہے بلکہ کتاب و سنت اور قیاس سے مستند ہے، اس حریت مآب فقہیہ کے اس آزادانہ مسلک کی وضاحت کے لئے اس کے چند دلائل ذیل میں پیش کرتے ہیں :-

قیاس سے استدلال :- (۱) کسی آزاد شخص پر ولایت صرف بوقت ضرورت ہو سکتی ہے کیونکہ ولایت حریت کے منافی ہے۔

حریت اور آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص اپنے تصرفات میں مستقل اور آزاد ہو اس کے دائرہ عمل پر صرف اس وقت پابندی لگائی جاسکتی ہے جب اس کی سرگرمیوں سے دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو۔ لہذا یہ کہنا کہ اولیاء کے بغیر عقد نکاح سرانجام نہیں پاسکتا عورت کی آزادی کے سراسر منافی ہے اور بلا ضرورت اس کی آزادی کو سلب کرنا ہے، صغر سنی میں تو یہ ولایت صرف اس لئے ہے کہ وہ معاملات کو صحیح طور پر سمجھنے سے قاصر ہوتی ہے۔ لیکن بلوغ کے بعد یہ عذر معقول نہیں ہے،

اس معاملہ پر دوسرے پہلو سے غور کیا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ عورت کو اپنے مال پر تصرف کا پورا حق حاصل ہے لہذا اسے نکاح کے معاملات میں بھی پوری طرح سے آزاد ہونا چاہئے کیونکہ دونوں قسم کے تصرفات ایک ہی نوعیت کے ہیں اور دونوں میں کمال ولایت کی روح ایک ہی ہے۔

جب عاقل بالغ شخص کو سن اشد کے بعد اپنے مال پر تصرف کا پورا حق حاصل ہو جاتا ہے تو عقد زواج کے معاملہ میں بھی اسے آزاد ہونا چاہئے۔

اس مسئلہ کی تعمیری شق یہ ہے کہ نوجوان اور عاقل بالغ مرد کو بذات خود اپنے نکاح کے امور سرانجام دینے کا حق حاصل ہے تو نوجوان لڑکی کو بھی ان شرط کے ساتھ یہ حق ملنا چاہئے اور معاملات کے سلسلے میں مرد عورت کے درمیان شرعاً تمیز نہیں ہونی چاہئے اگر نکاح کا معاملہ اہم ہے تو دونوں کے لئے اہم ہے اور نقصان کا اندیشہ ہے تو دونوں کے لئے برابر ہے اگر کسی

برادری پر عورت باعث عار بن سکتی ہے تو مرد بھی باعث عار بن سکتا ہے اگر غیر کفو سے نکاح پر انہیں اعتراض کا حق حاصل ہے تو یہ نکاح اگر کسی ولی کے واسطے سے سرانجام پائے تو بھی یہ حق سلب نہیں ہوتا بلکہ عدم کفو کی حالت میں نکاح فاسد تک ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کی ہے۔ لہذا یہ کافی ہے۔ اس سے آگے بڑھنا روا نہیں، اور عورت کی آزادی مجروح نہیں کی جاسکتی،

— : (۲) جس مسلک کو امام صاحب قیاس سے ثابت کرتے قرآن سے استدلال : میں، کتاب اللہ کی نصوص سے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے قرآن کریم نے نکاح بمعنی عقد کی نسبت عورت کی طرف کی ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ عورت بذاتِ خود اس معاملے کو سرانجام دے سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ
حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا
فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْهِمَا أَنْ يَنْتَزِجَا
إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا
حُدُودَ اللَّهِ

پھر اگر شوہر (دو طلاقیں کے بعد تیسری) طلاق
عورت کو دے دے تو اس کے بعد جب تک
عورت دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے اس
پہلے شوہر پر حلال نہیں ہوگی ہاں اگر دوسرا خاوند
بھی طلاق دیدے اور عورت اور پہلا خاوند پھر
ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لیں تو ان پر کچھ
گناہ نہیں بشرطیکہ دونوں یقین کریں کہ خدا کی حدود
کو قائم رکھ سکیں گے۔ (۲ - ۲۳۰)

اس آیت کریمہ میں حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا کہہ کر نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے۔

نکاح ایک فعل ہے اور قاعدہ سے فعل کی نسبت ہمیشہ اس کے فاعل کی طرف ہوتی ہے یہ نسبت ہی اس بات کی دلیل ہے کہ عورت بذاتِ خود اس کے انشاء پر قدرت رکھتی ہے اور پھر ”أَنْ يَنْتَزِجَا“ میں دوبارہ اس کی طرف نسبت پائی جاتی ہے۔

نیز اس آیت میں عورت کے اس فعل کو تحریم کی نہایت قرار دیا ہے اور تحریم شرعی کو وہ امر ختم کر سکتا ہے جو شریعت کی نظریں میں ہر لحاظ سے قابل اعتبار ہو۔
اسی طرح آیت کریمہ :—

اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور ان
کی عدت پوری ہو جائے تو انہیں دوسرے
شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے امت
روکو (۲ - ۲۳۲)

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ
فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا
تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ
أَزْوَاجَهُنَّ

اس آیت میں بھی نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ
اسے اس کے انشا پر قدرت حاصل ہے علاوہ ازیں آیت کریمہ میں بتایا ہے کہ اگر عورت کفو
سے نکاح کرنا چاہے تو اولیاء کو اسے روکنے کا حق حاصل نہیں ہے تو یہ نہیں اس امر کی بخوبی
دلیل بن سکتی ہے کہ عورت کو اس بات کا پورا اختیار حاصل ہے کہ کفو میں سے جس کے ساتھ
چاہے شادی کرے۔

علاوہ ازیں احادیث سے بھی امام صاحب کے مسلک
— (۳۶) حدیث سے استدلال : کی تائید ہوتی ہے کہ عورت کو کفو سے نکاح کرنے میں
پوری آزادی حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔
الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، کہ ایم اپنے ولی سے اپنی ذات پر زیادہ اختیار
رکھتی ہے (ترمذی)

ایم عربی میں اس عورت کو کہتے ہیں جس کا خاوند نہ ہو۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-
لَيْسَ لِلْوَلِيِّ مَعَ الثَّيِّبِ أَهْرٌ -
یعنی ولی ثیب پر کوئی حاکمیت نہیں رکھتا۔

اس حدیث سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ثیب کو شارع نے پورا اختیار دیا ہے۔
ولی کو اس پر اختیار دینا حدیث کے منافی ہے۔
مندرجہ بالا دلائل سے امام صاحب نے استدلال کیا ہے ان کی رائے سے دیگر
ائمہ نے الگ مسلک اختیار کیا ہے۔

اب ہم قارئین کرام کو دونوں طرف کے دلائل سے باخبر کرنے کے لئے ضروری
سمجھتے ہیں کہ دوسرے ائمہ کے دلائل بھی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیئے جائیں تاکہ قارئین زیر نزاع
مسئلہ کے متعلق بصیرت کے ساتھ فیصلہ کر سکیں۔

امام صاحب سے مختلف رائے آئمہ: جو آئمہ زواج کے بارے میں عورت کی حریت پر پابندی عائد کرتے ہیں، وہ قرآن و حدیث اور قیاس سے مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:-

:- (۱) سب سے پہلے وہ اس ضمن میں آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں مثلاً آیت کریمہ:-

وَأَنْكِحُوا الْأَيَّامِيَّ مِنْكُمْ

وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ

وَأَمَّا تَنْكِحُوا

(۲۴ - ۳۲)

آیت میں انکاح یعنی احداث عقد کی نسبت اولیاء کی طرف کی ہے، گو نکاح کی نسبت عورت اور خاوند دونوں کی طرف کی گئی ہے کیونکہ معاملات نکاح کا تعلق دونوں کے ساتھ ہے۔

اسی طرح آیت:-

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا

یعنی (اسی طرح) مشرک مرد جب تک ایمان نہ لائیں مومن عورتوں کو ان کی زوجیت میں

مت دو۔ (۲ - ۲۲۱)

اللہ تعالیٰ کا قول:-

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا

یعنی (مومن) مشرک عورتوں سے جب تک ایمان نہ لے آئیں، نکاح نہ کرنا (۲ - ۲۲۱)

کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے جہاں کہیں انشاء عقد نکاح کے متعلق ذکر کیا ہے وہاں نکاح کی نسبت مرد کی طرف کی ہے۔ چنانچہ مسلمان عورتوں کا مشرکین کے ساتھ نکاح کا ذکر کرتے وقت عورتوں کو براہ راست مخاطب نہیں کیا بلکہ ان کے اولیاء سے خطاب کیا ہے کہ جو مسلمان عورتیں ان کے زیر نگرانی ہیں ان کا مشرک مردوں سے عقد نکاح نہ کریں الغرض جس مقام پر ولایت کا ذکر کیا ہے وہاں مردوں کی طرف نسبت کی ہے اور قرآن میں ایک آیت بھی ایسی نہیں ہے جس میں انکاح (یعنی نکاح کر دینا) کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہو۔

عذت میں متعدد آثار ایسے ہیں جن سے مرد کی ولایت نکاح ثابت ہوتی ہے اور

عورت کو بذات خود نکاح کی اجازت نہیں دی چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

إِذَا تَأْتَاكُمْ مِنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرِّجُوا، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ

فَتَنَّهُ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَثِيرٌ۔

یعنی جب تمہارے سامنے نکاح کے لیے ایسا شخص درخواست پیش کرے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو تو اس سے نکاح کر دو ورنہ زمین پر بہت بڑا فتنہ اور فساد کبیر بپا ہو جائے گا۔ (ترمذی)

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

لَسْنَمَا امْرَأَةٌ زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَ لَيْسَ بِهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ
بَاطِلٌ وَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ بِهَا أَصَابَ مِنْهَا۔ فَإِنْ اسْتَجَرْنَا فَالْسلطانُ دِلِّي
مَنْ لَا دِلِّي لَهُ۔

یعنی جو عورت اپنے طور پر ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے اگر مرد اس سے مجامعت کر لے گا تو وہ حق ہر کی حقدار ہوگی۔ اگر اولیاء میں باہم جھگڑا ہو جائے تو جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو۔ اس کی ولی حکومت ہے (ترمذی)

امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا :-

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَ شَاحِدَيْنِ عَدِلَيْنِ۔

یعنی ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ (ترمذی)

علاوہ ازیں اور بھی بہت سے آثار ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت عقد نکاح نہیں کر سکتی انشاءً عقد کا حق مرد ہی کو ہے۔

اور عقل کی رو سے دیکھا جائے تو بھی معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا معاملہ بہت نازک اور اہم ہے مرد و زن دونوں کی زندگی کے ساتھ اس کا گہرا تعلق ہے مرد عورت کے خاندان کے لئے رسوائی کا باعث بھی ہو سکتا ہے اور شرف بھی بخش سکتا ہے عورت اگر کسی خسیس سے نکاح کرے تو اس کے خاندان پر دھبہ آجاتا ہے مگر مرد اگر گھٹیا درجہ کی عورت سے نکاح کرے تو اس کے خاندان کے لئے اتنی شرم کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ عقد نکاح اس کے اختیار میں ہے یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اولیاء عورت کو اس کے ساتھ معاملہ نکاح میں شریک کیا ہے اور اسے یہ اجازت نہیں دی کہ اپنے اختیار سے تن تنہا یہ کام سرانجام دے کیونکہ نکاح کے انجام کا تعلق ان سب کے ساتھ ہے صرف عورت کے ساتھ نہیں ہے۔

پھر نکاح کے لئے مردوں کے حالات اور ان کے طبائع سے واقفیت ضروری ہے کیونکہ ان باتوں کے جانے بغیر یہ اندازہ نہیں ہو سکتا کہ عورت کا کفو بننے کے لئے جو صلاحیتیں درکار ہیں وہ اس میں پائی جاتی ہیں یا نہیں اور اس قسم کی واقفیت مردوں کے ساتھ اتصال اور رابطہ قائم کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ صرف عورت کا کام نہیں ہے۔ اس کے برعکس مرد عورت کے حالات سے واقف ہو سکتا ہے۔ اور صحیح موازنہ اور جائزہ لینے کے بعد کسی یقین یا کم از کم ظن راجح تک پہنچ سکتا ہے۔

مگر عورت طبعی شرم و حیا یا جذبات کی وجہ سے برائی بھلائی کا صحیح طور پر اندازہ نہیں کر سکتی لہذا اس کی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ایسے کام میں جو اس کی تمام زندگی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ کسی دوسرے کو اس کا شریک کار بنایا جاتا تا کہ اس کی مدد سے وہ صحیح انتخاب کر سکے۔ اس لئے عقد نکاح میں ولی کا ہونا ضروری ہے۔

یہ ہیں فریقین کے دلائل جس میں امام صاحب نے امام صاحب کا مسلک صحیح ہے جمہور فقہاء کی مخالفت کی ہے اور رفیق حیات کے انتخاب میں عورت کو پوری آزادی دے کر حریت رائے سے کام لیا ہے۔

مگر یہاں اس امر کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ امام صاحب اگر ایک طرف عورت کو یہ آزادی دیتے ہیں تو دوسری طرف کفو کے ساتھ نکاح کرنے اور حق مہر مثل کی تعیین میں اسے پابند بھی کرتے ہیں چنانچہ اگر عورت غیر کفو سے نکاح کرے تو حسن بن خیال کی روایت کے مطابق وہ نکاح صحیح نہیں ہوگا بلکہ اگر اس نکاح میں ولی کی رضا مندی نہ ہو تو فاسد قرار پائے گا۔ کیونکہ غیر کفو سے نکاح عورت کے خاندان کے لئے موجب عار و تنگ ہے لہذا اس کا خاندان اس نکاح میں دخل اندازی کر سکتا ہے اور اس امر میں قریب ترین ولی کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر شادی سے قبل ولی راضی ہو جائے تو نکاح جائز پاسکے گا۔ ورنہ فاسد، اسی طرح اگر عورت کفو سے نکاح کرے مگر مہر مثل سے کم پر راضی ہو جائے تو با اختیار ولی اس پر اعتراض کر سکتا ہے کہ یا تو مہر مثل پورا مقرر کیا جائے۔ اور یا نکاح فسخ ہو جس سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب عورت کے جائز حقوق کی حفاظت بھی کرتے ہیں۔ مگر حیب وہ اپنے اختیار کو غلط استعمال کرے۔ جس سے خاندان پر زور آتی ہو تو اولیاء کو دخل اندازی کا حق بھی دیتے ہیں۔

ہر عاقل و بالغ شخص

اپنے مال و دولت پر تصرف کا پورا حق رکھتا ہے

کسی کو اپنے مال پر تصرف سے نہیں روکا جاسکتا

جب تک کوئی شخص کسی رشہ کو پہنچ جائے تو امام صاحب کے نزدیک اسے اپنے مال میں ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور اس پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں بھی امام صاحب دوسرے فقہاء سے منفرد بلکہ اختیار کرتے ہیں چنانچہ جمہور فقہاء و سفیہ (کم عقل) پر پابندی لگانا جائز قرار دیتے ہیں اور امام صاحب اس پابندی کو بھی جائز نہیں سمجھتے، سفیہ کہتے ہیں؟
فقہ کی اصطلاح میں سفیہ سے ہر وہ شخص مراد ہے جو اپنے مال کا صحیح طور پر انتظام نہ کر سکتا ہو بلکہ محض
صرف کرتا ہو اس قسم کا آدمی دو حال سے غالی نہیں ہو سکتا۔

ایک یہ کہ وہ قبل از بلوغ ہی سفیہ ہو اس صورت میں حضرت امام صاحب دوسرے فقہاء کے ساتھ ہیں
اور اسے حق تصرف نہیں دیتے بلکہ آیت کریمہ

جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ فِتْيَانٍ مَّا وَارِثُوا مِنْهُمْ فِتْيَانًا
وَأَكْمَرَهُمْ
کم عقلوں کو انکا مال جسے خدا نے تم کو گوارہ رکھے ہے
سبب بخت بنایا ہے تمت و وارثان (ان میں سے
ان کو یکساں لے اور پہنچاتے رہو) (۴)۔ اس کے تحت

اسے تصرف سے منع کرتے ہیں مگر اس مسئلہ میں بھی دو صورتیں ایسی ہیں جن میں حضرت امام صاحب دوسرے فقہاء
سے اختلاف کرتے ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ جمہور فقہاء تو اس مسئلہ کو لی تصرفات کو بھی ناجائز قرار دیتے ہیں مثلاً اگر وہ اپنے اوپر
کس کے حق کا اعتراف کرے یا بیع شرا کرے تو یہ اقرار یا بیع شرا جائز سمجھتے ہیں۔

مگر امام صاحب سے اس صورت حال میں دو روایتیں ہیں۔

ایک یہ کہ اس حالت میں مال تو اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا مگر اس کے تصرفات قویٰ کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ بلوغ کے ساتھ ہی وہ تصرفات کا اہل ہو گیا۔ مگر اس اندیشے سے کہ کہیں ناجائز تصرف کر کے مال ضائع نہ کر دے مال کو اس کے سپرد نہیں کرتے، کیونکہ یہ ممانعت ایک طرح کی تادیب و زجر ہے۔

دوسری روایت کے لحاظ سے جمہور فقہاء کے ساتھ ہیں اور اس کے تصرفات کو نافذ قرار نہیں دیتے یہی

روایت رائج اور صحیح ہے

دوسرا مقام جس میں امام صاحب فقہاء سے مخالفت

عام فقہاء سے امام صاحب کا اختلاف ہے۔ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء تو بلوغ کے بعد بھی

اس پابندی کو جاری رکھنے کے قائل ہیں تا آنکہ اس میں رشد و صلاحیت پیدا ہو جائے خواہ وہ بڑھاپے کی

عمر کو کیوں نہ پہنچ جائے مگر اس پر پابندی جاری رہے گی مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ پچیس سال کی عمر تک

پہنچنے کے بعد ہر صورت میں وہ پابندی اٹھالی جائے گی اور اسے مال واپس دے دیا جائے گا کیونکہ قبل

ازیس اس پر تصرفات کی پابندی محض تادیب و زجر کے طور پر تھی اور پچیس سال کے بعد زجر و توبیخ کا کچھ فائدہ

نہیں۔ اس لئے مال کو اس کی تگ و پل میں دے دیا جائے گا اور پابندی اٹھالی جائے گی۔ چنانچہ امام صاحب

سے مروی ہے:-

”جب کوئی شخص پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے پوتے اور نواسے ہو

جائیں، اس صورت میں اس پر جگر پابندی (عائد کرتے ہوئے مجھے حیا سی آتی ہے)۔

در اصل امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ جب کوئی شخص بالغ ہو جائے تو اس میں اہلیت پیدا ہو جاتی

ہے مگر جو شخص حالت سفاہت میں بالغ ہو تو تادیب و زجر کے طور پر اس کا مال اس کے سپرد نہیں کیا جائے

گا تا کہ ایسا نہ ہو کہ وہ جوانی کے جوش میں اسے ہٹا کر ڈالے گا پچیس سال کے بعد تربیت کا مسئلہ ختم ہو جاتا

ہے اور زجر و تادیب مفید نہیں ہو سکتی لہذا جامدا کو اس کے سپرد کر دینا چاہئے اور اسے تصرفات کے

ایچھے یا بُرے نتائج سے دوچار ہونے دینا چاہئے۔

علم النفس کی رو سے اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو امام صاحب

نفسیات انسانی کا تھا صفا کیا ہے:- کی تا یہ ہوتی ہے کیونکہ علمائے نفسیات بھی پچیس سال کے

بعد اور قبل کی عمر میں فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ علمائے نفسیات کا قول ہے کہ پچیس سال سے قبل انسان کے عادات و اطوار دور تکوین

میں ہوتے ہیں اور ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے مگر پچیس سال کے بعد وہ پختہ ہو جاتے ہیں اور ان میں تبدیلی نہیں ہو سکتی لہذا اگر کوئی شخص پچیس سال کی عمر کے بعد بھی اسراف کا عادی رہے تو وہ کسی طرح بھی زبردستی سے باز نہیں آسکتا۔ اس پر پابندی عائد کرنا چنداں مفید نہیں ہو سکتا۔ امام صاحب کا یہ اختلاف تو اس صورت میں ہے جب کوئی شخص بالغ ہونے کے بعد بھی حالت سفاہت پر ہی ہو لیکن جب ایک شخص رشد و صلاحیت کے ساتھ سن بلوغ کو پہنچ جائے اور پھر اس کے بعد سفیہ ہو جائے تو اس صورت میں بہر صورت امام صاحب فقہاء کے خلاف ہیں اور اس مسلک میں امام زفر بھی امام صاحب کی تائید کرتے ہیں کہ اس پر جبر پابندی جائز نہیں ہے مگر جمہور فقہاء اس پر جبر کے قائل ہیں۔

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب ایک ہی اصل پر گامزن ہیں کہ بالغ شخص میں اہلیت کامل ہو جاتی ہے اس لئے اگر وہ اسراف و تبذیر سے بھی کام لے تو اس پر جبر (پابندی) جائز نہیں ہے خواہ وہ حالت سفاہت میں بالغ ہوا ہو یا اس کے بعد یہ مارضہ لاحق ہوا ہو۔

ہاں جو شخص حالت سفاہت میں بالغ ہو صرف چند سالوں کے لئے اس پر جبر جاری رہ سکتا ہے جیسا کہ آیت مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے اور یہ جبر شخص زبردستی کے طور پر ہے اور پچیس سال کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

امام صاحب اور جمہور فقہاء کے دلائل ۱۔ اب ہم اس مسئلہ میں امام صاحب اور جمہور کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

حضرت امام صاحب کے دلائل ۱۔ امام صاحب اس مسئلہ میں آیات قرآنیہ، آثار صحیحہ اور اصول فقہ سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ پہلے ہم آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں۔

۱۔ آیات قرآنیہ مثلاً

پابندی گھرانہ کے شران ۱۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۖ

یعنی مسلمانو! عقود کی پابندی کرو۔ نیز یہ آیت

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ كَانَ مَسْئُولًا ۖ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَنْ شَرَاءٍ مِّنْكُمْ

ان کے علاوہ دیگر آیات کے عموم سے ثابت ہوتا ہے کہ عقود سے التزامات کو پورا کرنا ضروری ہے اور بالغ شخص اس امر کا مکلف ہے کہ اپنے عقود کو پورا کرے اور تبذیر اس تکلیف سے

مانع نہیں ہو سکتی لہذا انہوں نے تکلیف کے لحاظ سے ہر شخص پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے عقود کو پورا کرے خواہ وہ فقیر یا غنی ہو یا نہ ہو۔ وہ عقود دسبہ مافی کی قسم سے ہوں یا مبادلات مالیہ سے تعلق رکھتے ہوں جو التزام بھی یا بھی رضا مندی سے کیا جائے گا اس کا پورا کرنا لازم ہے۔
اس عموم و لالت کے مقابلہ میں یہ کہنا کہ تہذیب کی صورت میں ان اوقات کا ایسا لازم نہیں ہے بلکہ جو عموم قرآن کی تخصیص ہے انہوں نے
توضیح بھی لازم ہے کہ وہ عقود کو پورا کرے اور اس پر جبر دیا جیسا کہ اصول شریعت کے خلاف ہے۔

۲۔ فتاویٰ حضرت انس بن مالک سے روایت کرتے ہیں
کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں ایک شخص کمزور عقل تھا
مگر وہ کاروبار کیا کرتا تھا اس کے کنبہ کے لوگ آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض گزار
ہوئے کہ فلاں شخص پر حج کیا جائے کیونکہ وہ کمزور عقل ہے۔
آنحضرتؐ اسے بلا کو خرید و فروخت سے منع فرمانے لگے تو اس نے عرض کیا کہ میں اس کے بغیر
نہیں رہ سکتا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ۔

إِنْ بَيْعْتَ فَقُلْ لَا خِلَافَةَ وَكَأَنَّ
یعنی بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کہ وہ کمزور کا
یعنی بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کہ وہ کمزور کا نہ ہو
الْخِيَارُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ۔
اس کے بعد تمہیں تین روزہ تک اختیار ہوگا

(ترمذی)

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں ایک شخص خرید و فروخت
کرتا مگر گڑبڑا جاتا تو آنحضرتؐ نے فرمایا
”جب تم بیع کرنے لگو تو“ لَا خِلَافَةَ ”کہہ دیا کہ وہ۔
یعنی وہ کمزور کا نہ ہوگا

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کاروبار میں شخص بھوکا کھا سکتا تھا اور اس قسم کا ضعف رائے
بھی ایک قسم کی سفاہت ہے مگر یہ تصرفات سے مانع نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اگر یہ مانع ہوتی تو آنحضرتؐ
اسے منع فرما دیتے مگر آپؐ نے منع نہیں فرمایا بلکہ صرف مشورہ دے دیا۔ تاکہ اسے حق اختیار حاصل
ہو جائے اور اگر وہ نقصان محسوس کرے تو بیع کو رد کر سکے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفاہت
اور غفلت حج یا تصرفات سے منع کا موجب نہیں بن سکتی۔

۲۱۔ قیاس و رائے سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو شخص

قیاس و رائے کی روشنی سے ۱۔ بالغ ہو جائے اسے اپنے تصرفات میں کامل آزادی

حاصل ہونی چاہیئے اور اس پر پابندی عائد کرنا شرف انسانیت کے خلاف ہے کسی شخص کو بہت حق حاصل نہیں ہے کہ مصلحت کی آڑ لے کر اس پر پابندی کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ پابندی اس کی ذات کے لئے اس قدر تکلیف دہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں ہر قسم کی تکلیف سہج ہے۔

کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ مصلحت عامہ کا تقاضا یہ ہے کہ سفہاء پر پابندی عائد کی جائے اور انہیں تصرفات سے روکا جائے۔ اجتماعی اور قومی مفاد کی رو سے اموال اسی شخص کے ہاتھ میں دینے جائز ہیں جو ان سے بہتر آمدنی حاصل کر سکے ورنہ ان کی نگرانی کے لئے دوسرے شخص کا تقرر ضروری ہے تاکہ مال کارگر لوگوں کے ہاتھ میں رہے اور ضائع نہ ہونے پائے لہذا قومی مصالح کا تقاضا یہ ہے کہ کم عقل لوگوں پر پابندی لگائی جائے اور انہیں آزادانہ تصرفات کی اجازت نہ دی جائے تاکہ وہ اموال تلف نہ ہونے پائیں کیونکہ مصلحت عامہ کا تقاضا تو یہ ہے کہ بے کار لوگوں کو کام پر لگایا جائے تاکہ تقسیم کار کے طور پر کوئی فرد بھی بے کار نہ رہنے پائے لہذا پابندی عائد کرنے میں قومی نقصان کے علاوہ انسانیت کی امانت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے۔

اس لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص سبکدوش

قیاس کا تقاضا کیا ہے ؟ ۱۔ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو شرف انسانیت کی رو سے نیچے

اس بات سے شرم محسوس ہوتی ہے کہ اس پر کسی قسم کی پابندی عائد کر دیں۔

قیاس کی رو سے دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک سفیہ جب ہر مثل کے ساتھ عقد نکاح کر سکتا ہے

اور طلاق و عتاق کے سلسلہ میں اس پر کسی قسم کی پابندی نہیں ہے تو یہ ناممکن ہے کہ ایک شخص پر

نکاح، طلاق اور عتاق کے سلسلہ میں تو کسی قسم کی پابندی نہ ہو اور دیگر تصرفات مالیہ میں پابندی کر دیا

جائے حالانکہ نکاح کے معاملہ میں احتیاط اور حسن تدبیر سے کام لینے کی زیادہ ضرورت ہے جب

ان تصرفات میں اسے کامل آزادی حاصل ہے تو خالص مالی تصرفات میں بالاولیٰ آزادی ہونی

چاہئے۔ یہ ایک عجیب و غریب منطق ہے کہ کسی شخص پر عقد نکاح میں کوئی پابندی عائد نہ ہو

اور مکان وغیرہ کو کرایہ پر دینے میں اس پر پابندی لگادی جائے۔

جو فقہا سفیر ہجرت کے قائل ہیں وہ اس کے وہ اقرار جو مالی کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے جائز قرار دیتے

ہیں لیکن مالیات میں انہیں نافذ نہیں کرتے۔

چنانچہ اگر وہ کسی قابل حدیث کا اقرار کرے تو اس پر حد یا قصاص کی سزا نافذ کی جائے گی حالانکہ حدود و قصاص
شبهات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ مگر وہ اقرار مالی کو نافذ قرار نہیں دیتے جو حدود و قصاص سے کم درجہ
کی تیز ہے۔

یہ وہ اولہ ہیں جن سے امام صاحب کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔
اب ہم وہ دلائل پیش کرتے ہیں جو جمہور فقہاء کے مسلک کی تائید
کرتے ہیں۔

چنانچہ جمہور فقہاء بھی اس سلسلہ نصوص قرآنیہ، آثار صحابہ اور رائے و قیاس سے استدلال
کرتے ہیں۔

(۱) قرآن پاک میں :-

(۱) وَلَا تَقْضُوا الشُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَادْرَؤْهُمْ فِيهَا نَصَبَهُمْ
وَقُودُوا لَهُمْ مِمَّا قَدْ قَضَىٰ اللَّهُ وَأَمْرًا

نیز یہ بھی وارد ہے۔

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا، أَوْ لَا يَسْطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ
الْعَدْلُ بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ -

ترجمہ :- اور اگر ترض لینے والا بے عقل یا ضعیف ہو یا مضمون لکھوانے کی قابلیت نہ رکھتا ہو تو اس کا ولی ہو
وہ انصاف کے ساتھ مضمون لکھوانے (۲ - ۲۸۲)

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی صورت میں بھی سفیہ کا مال اس کے حوالہ نہیں
کہہ نا چاہیے اور اسے اپنے مال میں اس سے زائد تصرف کا حق نہیں ہے۔ کہ اسے طعام و لباس
فراہم کر دیا جائے اور مال کی حفظ و صیانت اور ترقی کے وسائل اسے نہ سونپے جائیں۔ چنانچہ اس
مفہوم کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقد
مدائنت اور اس کی کتابت کی ذمہ داری متولی کے ہاتھ میں ہے۔ اگر سفیہ کے لئے عقود کا اختیار
ہوتا تو یہ چیزیں اس کے سرپرست کے اختیار میں نہ دی جاتیں ان اختیارات کے سلب کر لینے
سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سفیہ پر تجربہ اور اسے تصرفات مالیہ کا حق نہیں ہے۔

۱۔ امام صاحب اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں سفہاء سے کم سن لڑکے مراد ہیں کیونکہ پہلی بتائی
کے احکام بیان ہو رہے ہیں اور الشفہاء پر الف لام اس پر دال ہے لہذا اس سے مراد وہ بچے ہیں
(بقیہ حاشیہ لکھے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

ثانیاً آثار صحابہ سے ثابت ہوتا ہے کہ سفہاء پر حجر (پابندی) جائز ہے چنانچہ عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ حضرت زبیر بن عوام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ میں نے ایک سودا کیا تھا جس کی وجہ سے حضرت علیؑ پر حجر کرنا چاہتے ہیں۔ تو زبیر نے کہا:۔
”بیع میں، میں تمہارا شریک کار بننا ہوں“

یہ سن کر حضرت علیؑ حضرت عثمانؓ بن عفان کے پاس آئے اور کہا کہ میرے بھائی عبداللہؓ پر حجر کا حکم جاری کر دیجئے اس پر زبیر نے کہا کہ میں اس کا شریک کار ہوں۔

حضرت عثمانؓ نے معذرت چاہی اور کہا کہ جس کا شریک کار نہ ہو جیسا شخص ہو میں اس پر کیسے پابندی عائد کر سکتا ہوں؟

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سفہاء پر حجر صحابہ کرام میں معروف تھا ورنہ حضرت علیؑ اس کا مطالبہ نہ کرتے اور پھر اس مطالبہ پر زبیرؓ، عثمانؓ اور دیگر صحابہ میں سے کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا۔
اسی طرح جب حضرت عائشہؓ نے اپنے بعض قطعات اراضی فروخت کئے تو عبداللہ بن زبیر نے کہا کہ وہ اس سے رک جائیں ورنہ میں حجر کر دوں گا۔

یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر تم نے یہ کیا تو میں کبھی کلام نہیں کر دوں گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں ”حجر“ کو جائز سمجھتے تھے۔

سبب حجر کا متفق ہونا ضروری ہے۔۔۔
راے اور قیاس کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ سفہاء پر حجر میں اس کے مال کی اصلاح ہے اور اسے ضائع ہونے سے محفوظ کرنا ہے جیسا کہ بچے کے مال کی صیانت کے لئے اس پر حجر کیا جاتا ہے جب اس پر حجر کا سبب

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

جو پچیس سال کی عمر کو نہ پہنچے ہوں یہی معنی دوسری آیت کے ہیں اور ہمارے پاس اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس سے فضول خرچ لوگ مراد ہیں۔

لہٰذا ہر دو آثار کا جواب یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ صحابہ کرام کے فتاویٰ ہیں اور صحابی کو فتویٰ انص کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا لہٰذا انص کی موجودگی میں فتاویٰ سے استدلال جائز نہیں ہے۔

محقق ہے تو اس پر بھرپور ضروری ہے۔ ورنہ اگر وہ اپنے اموال کو ضائع کر دیں گے تو معاشرے پر بوجھ بن جائیں گے اور جہاں علم کا اتنا کتاب کو کے خرابیاں پھیلاتے پھریں گے۔
یہ ہیں فریقین، اسکے دل ٹل نہیں رہے ہیں، بیسہ نقل کیا ہے۔ اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی۔

● روایت ہے کہ فضیلہ ثمام امام اوزاعی نے جو امام ابو حنیفہ کے معاصر تھے، ایک مرتبہ

عبداللہ بن مبارک سے کہا:

”یہ کوفہ کا بدلتا شخص کون ہے جو ابو حنیفہ کنیت کرتا ہے؟“
ابن مبارک نے کوئی جواب نہیں دیا، البتہ نہایت دقیق قسم کے مسائل بیان کرنے لگے،
اور ان مسائل کے طرق فہم اور انداز فتویٰ پر گفتگو کرنے لگے،
اوزاعی نے پوچھا: ”یہ کس شخص کے فتاویٰ ہیں؟“
ابن مبارک نے کہا: ”میں ان سے عراق میں ملا تھا۔“
اوزاعی نے کہا: ”یہ تو مشائخ ہیں کوئی نہایت ہی برگزیدہ شخص ہیں، میں بھی ان کی خدمت
میں حاضر ہوں گا، اور علم حاصل کروں گا۔“

ابن مبارک نے کہا: ”یہ ابو حنیفہ ہیں۔“

پھر اوزاعی اور ابو حنیفہ کی مکہ میں ملاقات ہوئی، اور وہ مسائل زیر بحث آئے، جو
ابن مبارک نے بیان کیے تھے، جب یہ دونوں جدا ہونے لگے تو اوزاعی نے ابن مبارک سے کہا:
”اس شخص کی کثرت علم اور دفور عقل پر مجھے رشک آتا ہے، استغفر اللہ میں کتنی بڑی
غلط فہمی میں مبتلا تھا؟ میں اسے متہم کرتا تھا لیکن یہ تو اس کے بالکل برعکس ہے جو مجھے بتایا
کیا تھا۔“

۱۔ الخیرات الحسان ص ۳۳

۱۔ امام صاحب کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ کم سن بچے پر بھرپور معاملات سے بچنے کے سبب
ہے۔ جس کی علت کم سنی ہے، مگر فضیلہ میں یہ علت محقق نہیں ہے لہذا اس پر قیاس جائز نہیں ہے۔

مقروض پر پابندی

امام ابو حنیفہ کے فقہ کا ایک نہایت اہم پہلو

آزادی فکر و عمل انسان کا حق ہے۔

امام صاحب نہایت شدت سے اپنی اس رائے پر قائم ہیں کہ عاقل بالغ شخص کو قرض اور اس کے آزادی حاصل ہونی چاہیئے اور اس سلسلے میں اس پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے لہذا مقروض پر بھی اس کے تصرفات میں کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے اور اس کے جملہ مالی اقرار و تقرر مہول گئے۔

مقروض کے بارے میں جمہور فقہاء سے امام صاحب کا اختلاف ہے۔ مگر تمام فقہاء اس میں متفق ہیں کہ مال دار شخص اگر

مقروض ہو جائے تو اس کے قرضہ جات ادا کرنے کے لئے قاضی اس پر پابندی عائد کر سکتا ہے کیوں کہ قرض کی ادائیگی میں ایک غنی شخص کی نسبت، بعلل ظلم ہے اور ظلم کا دفع حکومت کے ذمہ ہے لہذا حقوق ثابت کی ادائیگی کے سلسلہ میں قاضی اسے جبر میں بھی بھیج سکتا ہے۔

امام صاحب اس حد تک تو باقی فقہاء کے ساتھ ہیں کہ قرضہ جات کی ادائیگی اور دفع ظلم کے لئے مقروض کا جس جائزہ ہے اور یہ قرض خواہ اور مقروض دونوں کی معیشت کا تقاضا ہے کہ قرضہ بہر صورت ادا ہونا چاہیئے مگر امام صاحب نے دو باتوں میں جمہور کی مخالفت کی ہے۔

۱۔ اداں یہ کہ اس پر مجبور پابندی، جائز نہیں ہے اور نہ اسے تصرفات قرضی سے روکنا جائز ہے۔

۲۔ قرضہ ادا کرنے کے لئے مقروض کے مال کو جبراً فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

جمہور فقہاء مقروض کو تید کرنے کے ساتھ ان امور کو بھی جائز رکھتے ہیں تاکہ بالفعل قرضہ ادا ہو سکے لہذا

جمہور کے نزدیک قرض خواہ کو دو قسم کا حق حاصل ہے۔

ایک اسے گرفتار کر کے قید کر دینے کا تاکہ قرضہ ادا ہو سکے۔

اور دوم قرضہ وصول کرنے کے لئے مقروض کے مال کی فروخت کا دعویٰ کرنے کا۔

جب کسی پر اتنا قرضہ ہو کہ اس کی تمام جائیداد پر عادی ہو سکتا ہو تو اس پر جمہور فقہاء کے نزدیک حج جائز ہوگا اور یہ حج صرف اسی مال پر ہوگا جو حجر کے وقت موجود ہے۔ لیکن جو مال اس نے حجر کے بعد کمایا ہے اس پر اسے تصرفات کا حق حاصل ہوگا اور اس میں قرض خواہوں سے اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل تو یہی ہے کہ مصلحت عامہ حج کی متقاضی ہے اور مقروض کو تصرفات کی اجازت دینے سے لوگوں کے حقیق اور قرضہ جات ضائع ہوتے ہیں لہذا لوگوں کے اموال کی حفاظت کا تقاضا ہے کہ احتیاطاً اس پر حج کیا جائے۔

امام صاحب کے دلائل قاطعہ۔
امام صاحب یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حج کرنے سے مقروض کو نقصان پہنچے گا اور یہ نقصان قرض

خواہوں کے نقصان سے بڑھ کر ہے۔ اسے تصرفات کی آزادی دے کہ قرضہ جات کی وصولی ہو سکتی ہے تو پھر کیوں شہریت کے حقوق اس سے سلب کئے جائیں؟ اس سے قرضہ جات کے وصول کرنے کے لئے اسے قید کیا جاسکتا ہے حتیٰ کہ وہ قرضہ ادا کرنے کے لئے مجبور ہو جائے۔

اسی طرح قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت بھی ہو جائے گی اور وہ شرف انسانیت سے محروم بھی نہیں ہونے پائے گا۔ یہ کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت میں اس طرح غلو سے کام لیا جائے کہ اس کے اموال تک کو جبراً نیلا کر دیا جائے اور محض ایک موبہم خطرے کی بنا پر اسے نقصان پہنچایا جائے۔

اس طرح مدین (مقروض) پر حج کو ناجائز قرار دے کہ امام صاحب عاقل بالغ کی آزادی کی حفاظت کرتے ہیں اور قرضہ کی ادائیگی کے لئے صرف نظر بندی کو کافی خیال کرتے ہیں۔

باقی رہا مقروض کے اموال کی فروخت تو اس مسئلہ میں صاحبین جمہور فقہاء کے ساتھ ہیں اور وہ دائن (قرض خواہ) کے مطالبہ اور قاضی کے فیصلہ کے بعد اموال کی فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں عام اس سے کہ وہ قرضے اس کے جمیع اموال پر عادی ہوں یا نہ ہوں اور اس کے لئے وہ آثار اور فقہ و رائے سے استدلال کرتے ہیں

۱۱۔ آنحضرتؐ نے حضرت معاذؓ کے قرضے کو ادا کرنے کے لئے ان کے
 اموال کو فروخت کر دیا تھا۔ اور وہ رقم غریبوں کے مابین قرضوں
 کی نسبت سے تقسیم فرمادی تھی۔

۱۲۔ حضرت عمرؓ کا خطاب نے اپنے زمانہ خلافت میں اسبیغ جہنی کے اموال کو اس کا قرضہ ادا کرنے
 کے لئے فروخت کر دیا تھا کہ اس نے حجاج سے سبقت کرنے کے لئے یہ تھے۔ چنانچہ حضرت
 عمرؓ نے اس موقع پر خطاب کرتے ہوئے فرمایا۔

لوگو! قرض لینے سے بچتے رہو قرض کی ابتدا ملال ہے اور انجام کا رنج و پریشانی کے
 سوا کچھ حاصل نہیں۔ اسبیغ جہنی دیانت و امانت کے لحاظ سے نہایت پسندیدہ شخص ہے
 اس نے حاجیوں کی سبقت کے خیال سے قرضے لیے۔ اب وہ مقروض ہے چنانچہ میں اس کے
 مال کو فروخت کر کے وہ رقم قرض خواہوں میں تقسیم کر رہا ہوں لہذا جس کسی کو بھی اس سے
 کچھ لینا ہے وہ میرے پاس حاضر ہو۔

حضرت عمرؓ نے جمہور امت کے سامنے یہ اعلان کیا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تو
 گویا تمام مجمع اس پر متفق تھا کہ مدین کے اموال کا فروخت کرنا جائز ہے
 قیاس و رائے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کے حق واجب کو
 بلوجود وصحت کے ادا نہ کرتا ہو تو قاضی کو چاہیے کہ اس کی طرف سے وہ قرض وصول کرے کیونکہ رفع ظلم
 کا فریضہ قاضی پر عائد ہوتا ہے۔ اور جب جائداد کی فروخت سے وہ ظلم رفع ہو سکتا ہے تو قاضی اس
 کے مال کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔

امام صاحب کے دلائل قیاس و رائے سے :-
 امام صاحب چونکہ مالک کی حجت
 تائید کے قائل ہیں اس لئے وہ
 عموماً قرآنی اور حدیث نبویؐ اور قیاس و رائے سے استدلال کرتے ہیں۔

۱۱۔ آیت قرآنیہ :-

ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ ہاں اگر آپس کی
 رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو (۲۹۵)

لَا تَأْكُلْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ
 تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ سَرَاحٍ مِّنْكُمْ

بہ المبسوط شرحی ص ۱۶۲ ج ۲۲

یہ آیت اپنے عموم کے لحاظ سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بیوع کی بنیاد باہمی رضامندی پر ہے لہذا مالک کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے اور جبراً اس کی جائداد فروخت کرنے سے رضامندی حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ بیع ناجائز ہوگی۔

۲۔ آنحضرتؐ کا فرمان ہے

”کسی مسلمان کا مال اس کی ولی رضامندی کے بغیر کھانا جائز نہیں ہے۔“

اور قاضی کے فروخت کرنے پر وہ راضی نہیں ہے لہذا اس کی فروخت ناجائز قرار پائے گی۔

۳۔ قیاس و رائے کا بقضایہ ہے کہ قرض خواہوں کا مطالبہ یہ نہیں ہے کہ اس کے اموال کو فروخت کیا جائے بلکہ ان کا تقاضا تو یہ ہے کہ قرضہ ادا کیا جائے۔ ضروری نہیں ہے کہ جائداد کو فروخت کر کے اس کے قرضہ جات ادا کئے جائیں لہذا اسے قید کر کے بھی قرض ادا کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے جس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

اب رہی حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ آنحضرتؐ نے ان کا قرض ادا کرنے کے لئے ان کا مال فروخت کر دیا تھا تو یہ حضرت معاذ کی خود درخواست پر کیا تھا۔ انہوں نے آنحضرتؐ سے درخواست کی تھی کہ درمیان میں پٹہ کسی طرح سے قرض ادا کر دیں اور پھر یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ آنحضرتؐ کے کسی اقدام پر حضرت معاذؓ دل سے خوش نہ ہوتے

اور حضرت عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ اگر حضرت عمرؓ کے اس اقدام کو بیع قرار دیا جائے تو یہ اسلیف کی رضامندی سے تھی ورنہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کا مال چونکہ قرضہ جات کی قسم سے تھا۔ لہذا حضرت عمرؓ نے قرض خواہوں میں اسے تقسیم کر دیا تھا۔ اور ایسی صورت میں قاضی یہ کہہ سکتا ہے۔

امام صاحب کا واضح مسلک خود اختیاری :-

بہر حال مدین (مقروض) پر حجر (پابندی) کے سلسلے میں امام صاحب

کی یہ رائے ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے اسی اصل پر قائم ہیں کہ کسی مالک کو اس کے اموال میں پوری آزادی حاصل ہونی چاہیے اور اس کے تصرفات پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے وہ خود اپنے مصالح کو زیادہ سمجھ سکتا ہے اور اسے اس کے التزامات سے سبکدوش کر کے تکلیف پہنچانا جائز نہیں ہے کیوں کہ ذاتی تکلیف مالی تکلیف سے بڑی ہے۔

دوسرے کی مصلحت کی آڑ میں اس پر تسلیم کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس شخص پر حجر ہی کر کے اس کے قرضہ جات ادا کئے جائیں۔ بلکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں قید وغیرہ سے بھی قرضہ کے ادا کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

حریت ارادۃ انسان (۵)

ہر مالک اپنے مال پر تصرف میں آزاد ہے

فقہ حنفی کا ایک بنیادی اور اساسی مسئلہ

تصرف اموال کی آزادی

کتب ظاہر المرادیت یہ بیان کرتی ہیں کہ امام صاحب مالک کو اس کے اموال پر پوری آزادی دیتے ہیں وہ جس طرح چاہے اپنے اموال میں تصرف کر سکتا ہے اور اس سلسلہ میں حکومت کی طرف سے اس پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی خواہ اس کے تصرفات سے کسی کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو۔
البتہ جب دوسرے شخص کا ان اموال پر کسی قسم کا حق ہو تو وہ تصرف سے روک سکتا ہے۔

یہ اس لئے کہ کسی چیز پر ملک کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اسے اس پر ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہے لہذا جب کسی دوسرے کے حقوق عینی اس مال کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے تو کسی شخص کو حق نہیں پہنچتا کہ اسے تصرفات سے منع کر کے اگر کسی شخص کے پاس زمین ہے تو وہ اپنے مکان کی کھڑکیاں اور دروازے کھول سکتا ہے۔ اس میں کنواں کھودا سکتا ہے گو اس سے دوسرے کی دیوار کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو حتیٰ کہ اگر کمزور ہو کر اس کی دیوار گرنے لگی ہو تو اس پر تاوان نہیں عائد ہوگا کیونکہ اس نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے۔ اور دوسرے پر زیادتی نہیں کی اور بلا تعدی کسی پر تاوان ڈالنا جائز نہیں ہے اور دوسرے کی تکلیف سے مالک کو اپنی ملک پر تصرف سے منع کرنا ملک کے تقاضے کے خلاف ہے کیونکہ ملک کا تو مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اسے کامل تصرف کا حق حاصل ہے اور روکنے سے حق تصرف باقی نہیں رہتا۔

حریت تصرف اور حق ملکیت پر امام صاحب کی رائے :-
حریت تصرف اور حقوق ملکیت کے بارے میں امام صاحب

کی یہ رائے ہے کہ وہ مالک کو کامل آزادی دیتے ہیں اور شعبہ قضا کو اس میں دخل انداز ہونے کی اجازت نہیں دیتے بشرطیکہ وہ اپنے دائرہ ملکیت کے اندر تصرف کرے تو کیا امام صاحب کے مسلک کے معنی ہیں کہ اس پر کسی قسم کی بھی پابندی نہیں ہے؟

امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ بلحاظ قضا کے اس پر کسی قسم کی پابندی نہیں ہے مگر دیانت کی رو سے اس پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اپنے پڑوسی کو تکلیف نہ دے اور ایسا طریق اختیار نہ کرے جو دوسرے کے لئے ایذا کا باعث بنتا ہو اور دینی اور اخلاقی پابندی قضا کی پابندی سے بھی نہ بدست ہے لہذا اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ امام صاحب پڑوسی کو تکلیف پہنچانے کی اجازت دے رہے ہیں بلکہ وہ تو اسے حرام قرار دیتے ہیں اور اس معاملہ کو لوگوں پر چھوڑتے ہیں کہ وہ خود ہی فیصلہ کر لیں۔

عالیہ کی دخل اندازی سے یہ طریق زیادہ مفید ہے کیونکہ ایک کے مفاد کا دوسرے سے متعلق ہونا اور سوسائٹی کا دباؤ قانون کے دباؤ سے زیادہ مفید ہوتا ہے اور لوگوں کو جادہ مستقیم پر قائم رکھتا ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے امام صاحب کے پاس شکایت کی کہ میرا پڑوسی اپنے مکان میں کنواں کھود رہا ہے اور مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں میرے مکان کی دیوار نہ گر پڑے۔

امام صاحب نے کہا کہ تم اس کنویں کے پاس ہی گر پڑھا کھود لو چنانچہ اس نے کھود لیا۔ کنواں بھٹ گیا اور مالک اسے پر کر کے پر مجھو ہو گیا۔ اس واقعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح امام صاحب مالک کو کنواں پر کرنے پر مجبور کر دیا اور عدالت میں جانے کی ضرورت محسوس نہ کی۔ ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے رفع کر دیا اور فریقین کو تکلیف سے بچا لیا۔

بہر حال امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ کسی مالک کو اس کی ملک میں تصرف سے منع نہ کیا جائے اور جب تک وہ اپنی ملک میں تصرف کر رہا ہو قانون قضا کو اس میں دخل دینا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو لوگ باہمی فیصلے سے خود ہی اس کا علاج کر لیں گے۔

مگر متاخرین فقہائے حنفیہ کا یہ فتویٰ ہے کہ جس تصرف سے پڑوسی کو نقصان پہنچے

رہا ہو اس سے مالک کو روکا جاسکتا ہے جیسا کہ حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس دور میں لوگ دینی اور اخلاقی تقاضوں کے پابند نہیں رہے اس لئے

قانونی دباؤ سے انہیں مجبور کیا جاسکتا ہے کہ پڑوسی کو تکلیف نہ پہنچائیں اور قضا کا تو کام ہی یہی ہے کہ

ممکن طریقہ سے احکام شریعت کو نافذ کرنے کی تدبیر اختیار کرے۔

کون سے ضرر قابل دست اندازی حکومت ہیں ؟ :-
تصنا کو یہ نہیں چاہئے کہ معمولی
ضرر کے پیش نظر دخل انداز

ہونا شروع کر دے بلکہ جب ظاہر طور پر ضرر پہنچ رہا ہو تو اس وقت قانون کو جانچ کر فی چنانچہ کمال الدین
ابن الہمام فتح القدر میں ضرر فاحش کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

” جس ضرر سے کسی کا مکان گھر پڑنے کا اندیشہ ہو یا اس کی بنیادوں کو کمزور کرنے کا باعث بننا ہو
اور کلیف اس کی افادی حیثیت ختم ہوتی ہو۔۔۔۔۔ مثلاً روشن دان کو بند کرنا۔۔۔۔۔ تو یہ ضرر
یقین ہے “ لہذا دھوپ کو روکنا یا ہوا کی کھڑکیوں کو بند کرنا ضرر فاحش نہیں ہے کیونکہ ان کے
بغیر بھی مکان سے فی الجملہ انتفاع حاصل ہو سکتا ہے “

یہی رائے امام مالک کی ہے۔ چنانچہ علامہ قرآنی تہذیب الفروق میں لکھتے ہیں :-
” بلاشبہ جو شخص کسی قطعہ ارضی کا مالک ہو وہ اس میں عمارت بنا سکتا ہے اور اس عمارت کو
اتنا بلند بنا سکتا ہے کہ دوسرے کو نقصان نہ پہنچے اسی طرح کنیاں بھی کھود سکتا ہے جس طرح دوسرے
کو ضرر نہ پہنچے “

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی ملک سے انتفاع اسی حد تک جائز ہے کہ دوسرے
کی تکلیف کا باعث نہ بنے اگر اس سے دوسرے کو تکلیف پہنچتی ہو تو یہ انتفاع جائز نہیں ہے۔

وقف اور وقف

کیا ورثہ پر کوئی پابندی عائد ہوتی ہے؟

امام صاحب کے مسلک کی بنیاد

ان مسائل میں امام صاحب نے اپنے مسلک کی بنیاد اس اصل پر رکھی ہے یا ان کے فروغ کے نتیجے سے سمجھ لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک ملکیت میں تصرف کے لئے مالک پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی اور نہ قانون دخل انداز ہو کر اسے کسی قسم کے تصرف سے روک سکتا ہے خواہ اس کے تصرف سے دوسرے کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچا ہو۔

یہ دوسری بات ہے کہ دینی اور اخلاقی اصول کے لحاظ سے وہ پابند ہے کہ ہمسایہ کو تکلیف نہ پہنچائے لیکن یہ ضابطہ دینی ہے نہ قانون سے اس کا تعلق نہیں ہے۔
حب قانون ضما اس پر پابندی عائد نہیں کر سکتا تو وہ از خود بھی اس بارے میں اپنے دل پر کوئی پابندی نہیں لگا سکتا۔

اس بنیاد پر امام صاحب فرماتے ہیں کہ کسی چیز کے وقف کرنے سے اس کا یا اس کے ورثہ کا حق ختم نہیں ہو جاتا ہے کیوں کہ ایک قسم کا اعادہ ہے اور اس کے احکام بھی اعادہ کے ہیں جیسا کہ صاحب "الاعادۃ" اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"وقف تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے اختلاف صرف ہے تو اس کے لزوم اور عدم لزوم میں امام صاحب کے نزدیک اسکی حقیقت اعادہ کی ہے لہذا وقف کا تعلق صرف منافع سے ہو گا اصل چیز مالک ہی کے ملک میں رہے گی لہذا اگر وقف اپنی زندگی میں اس سے رجوع کرے تو یہ رجوع کو

مکرہ ہے مگر جائز تصور ہوگا۔

علامہ کاسانی کی رائے :- اور صاحب البدر الخ علامہ کاسانی لکھتے ہیں :-

» جواز وقف میں تو ائمہ کے مابین کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے کہ جب تک واقف نہ ہو ہے وقف کی پیداوار کا صدقہ کفاحی ہے مثلاً ایک شخص نے مکان یا زمین وقف کی ہے تو اس مکان یا زمین کی پیداوار اور آمدنی کا صدقہ کرنا اس پر لازم اور واجب ہے اور آمدنی کو صدقہ کرنے کی مثال تدر کی ہے جس کا ایضا ضروری ہوتا ہے

صاحب البدر الخ اور مصنف الاسعاف کی آزاد کے مابین باہم طور تطبیق ہو سکتی تطبیق کی صورت :- ہے کہ صاحب البدر الخ آزاد کے دیانت اس کے وجوب کے قائل ہیں جبکہ وقف محض نیکی کی خاطر ہو اور صاحب الاسعاف اس کی قانونی پوزیشن واضح کرتے ہیں مگر ان دونوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک مالک پر کچھ پابندی عائد نہیں ہوتی اور وہ ہر طرح سے اس پر تصرف کا حق رکھتا ہے کیونکہ اصل سے اس کی ملک ہے لہذا اسے شرعاً تصرف کی آزادی حاصل ہے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے اسی قاعدے پر قائم ہیں کہ مالک اپنے اموال میں ہر لحاظ سے آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی اور نہ وہ از خود پابندی لگا سکتا ہے وقف کے بارے میں امام صاحب کے مسلک پر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا گیا ہے جن میں سے بعض دلائل تقلید ہیں اور بعض کا تعلق قیاس اور رائے سے ہے

(۱) طحاوی حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ سورۃ نسا اور دلائل تقلید :- ورنہ کے فرائض نازل ہونے کے بعد میں نے آنحضرت سے سنا کہ آپ نے مجلس یعنی وقف سے منع فرمایا

نیز بیہقی نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ جب فرائض یعنی در نماز کے چھ نازل ہوئے تو آنحضرت نے فرمایا :-

لَا حَبْسَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ

یعنی اللہ کے مقدر کردہ حصوں سے کوئی چیز رکاوٹ نہیں بن سکتی۔

اگر مالک کو اصل چیز میں تصرف سے منع کیا جائے اور ورنہ کی طرف ملک کا انتقال نہ ہو سکے تو اس سے اللہ کے فرائض سے حبس لازم آتا ہے جو جائز نہیں ہے۔

(۲) نیز حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حضرت عمر کو جس وقف کا آنحضرت نے حکم دیا تھا اس کے بارے میں

انہوں نے کہا

”اگر آنحضرت کے لئے اس کے صدقہ کا خیال نہ ہوتا تو میں اسے واپس کر لیتا،“

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وقف سے رجوع جائز ہے۔ بلکہ اصل چیزیں تصرف جائز ہے اور حضرت عمر صرف اس بناء پر رجوع نہیں کر رہے کہ آنحضرت نے جس حالت پر چھوڑا ہے آنحضرت کی وفاداری، محبت اور طاعت کا تقاضا یہ ہے کہ نہ رجوع نہ کیا جائے

(۱۳) مالک کو تصرفات سے روکنا اصول فقہیہ کے بھی خلاف ہے کیوں کہ دو قاعدے فقہ میں تسلیم شدہ ہیں۔
۱۔ اول ملکیت کا تقاضا یہ ہے کہ مالک کو بیع ہبہ اور ہن کہنے میں پوری آزادی حاصل ہو کہ وہ جس طرح چاہے اپنی مملو کو چیز کو استعمال کر سکے۔ لہذا ہر وہ تصرف جو حریت سے مانع نہ ہو۔ وہ باطل ہے بشرطیکہ کسی نص شرعی سے ثابت نہ ہوگا۔ سو کیوں کہ نص کی رو سے تو لازم اور موزوم میں بھی فصل جائز ہے

(۱۴) جب کوئی چیز کسی کی ملک میں چلی جائے تو حیثیت تک دوسرا شخص اس کا مالک نہ ہو جائے وہ اس کی ملک سے خارج نہیں ہوتی۔

اور وقف کو اگر تصرف سے مانع قرار دیا جائے تو ان دونوں واقف کو تصرف کا پورا حق ہے۔ — قاعدوں میں سے ایک کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اگر

یہ کہیں کہ موقوفہ چیز بحالہ واقف کی ملک میں ہے۔ چنانچہ کہ امام مالک اور فقہ امامیہ کا مسلک ہے تو قاعدہ اولیٰ کی مخالفت لازم آتی ہے۔ کیوں کہ یہ ملکیت بے معنی ہی ہے جس پر کسی قسم کے تصرف کی اجازت نہ ہو سادہ اگر یہ کہیں کہ غیر مالک کے ملک میں چلی گئی ہے تو قاعدہ ثانیہ کی مخالفت لازم آئے گی

اور بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز اللہ تعالیٰ کے ملک میں چلی گئی ہے۔ تو یہ عجیب سی بات ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ تو ہر چیز کا مالک ہے۔ مگر عرف میں ملک کے معنی یہ ہیں کہ مالک کو بیع و ہبہ وغیرہ تصرفات کا حق حاصل ہے اور یہ حق میراث میں دنیا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

ابن ممالہ میں سے کسی امر کی نسبت بھی اللہ تعالیٰ کی طرف جائز نہیں ہے لہذا امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہ کہنا کہ اوقاف اللہ تعالیٰ کے ہیں — مجاز پر محمول ہے اور عرف فقہ میں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں

۲۔ اگر اللہ کی ملکیت کے معنی بیت المال کی ملکیت کے لئے جائیں تو یہ صحیح ہے مگر کسی نے اس کی تشریح نہیں کی اور نہ ہی الواقع یہ قول بھی باطل ہے کہ اوقاف مصارف بیت المال کے ساتھ متفقہ نہیں ہیں پھر یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اوقاف بیت المال کی ملکیت ہیں۔ یا اللہ کی ملکیت میں ہیں۔ یعنی بیت المال کا حق ہے۔ —

اور پھر جب کسی مکان کے متولی کو فروخت کا حق حاصل نہیں ہے۔ تو وہ ملکیت ہی کیا ہوئی؟

بہر حال یہ دلائل ہیں جو امام صاحب کا مسلک ثابت کرتے ہیں۔ لکھتے جاتے
جمہور فقہاء کے دلائل :- ہیں اور اس مسلک میں امام صاحب جمہور فقہاء سے قطعاً منفرد ہیں
 جمہور فقہاء اپنے مسلک کے ثبوت کے لئے متعدد جہانیں دلائل پیش کرتے ہیں

(۱)۔ حضرت عمر کا وہ اثر جسے ہم ابھی بیان کر چکے ہیں

(۲)۔ صحابہ کرام کا وقف کرنا حتیٰ کہ جاہلہ صغریٰ اللہ عنہ فرماتے ہیں :-

آنحضرت کے صحابہ میں سے کوئی صاحب مقدر ایسا نہیں تھا جس نے کوئی نہ کوئی چیز وقف نہ کی ہو
 چنانچہ امام شافعیؒ کتاب الامم میں لکھتے ہیں

متعدد ہمارے اور انصار صحابہ کرام سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے صدقات چھوڑے۔ یہ بات
 ایک کثیر التعداد جماعت دوسری جماعت سے روایت کرتی چلی آتی ہے۔ عام طور پر حکم اور حدیث
 میں ہیں یہ چیزیں بھی آتی ہیں کہ سلف ہمیشہ سے صدقہ کرتے چلے آئے ہیں اور تا مذکورہ ان کے متولی
 رہے ہیں لہذا حدیث کو اس بارے میں نقل کرنا کفایتی ہے۔

جمہور فقہاء کے مسلک کی تائید فقہی قواعد سے بھی ہوتی ہے چنانچہ فقہی قاعدہ یہ ہے۔

کسی چیز کا اس حالت میں ہونا کہ کوئی اس کا مالک نہ ہو شریعت اسے برقرار رکھتی ہے

مثلاً عتق میں مملوک کو اپنے ملک سے نکال دیا جاتا ہے مگر دوسرے کی ملک میں نہیں دیا جاتا،

مگر حقیقت یہ ہے کہ وقف کو عتق پر قیاس کہ تا غیر مستقیم ہے کیونکہ

وقف میں تو صاحبین کی منقول رہے کہ کسی چیز کا اس حیثیت سے

وقف اور عتق میں فرق :-

نکلتا ہوتا ہے کہ کوئی بھی اس کا مالک بن سکتا ہے اور وہ طبعاً مملوک ہی رہتی ہے اس پر بیع، شرا، ہبہ وغیرہ کے احکام

جلد ہی ہو سکتے ہیں۔ لیکن عتق کو کسی انسان کے گھلے سے غلامی کے پھندے کو اتار دینے کا نام ہے اور کوئی اس کا

مالک نہیں بن سکتا۔ بلکہ عارضی طور پر غلامی کا پٹہ کسی کے گھلے میں پڑ جاتا ہے اور عتق سے اسے اتار دیا جاتا ہے

اور وہ جس طرح فطرتاً پہلے آنا د تھا اسی آواز کی طرف رجوع کر لیتا ہے۔

لہذا وقف میں ایک چیز کو اس کے اصل سے نکال دینے کا مفہوم پایا جاتا ہے اور عتق میں اسے اصل کی طرف

رو کرانا ہے لہذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے

بہر حال وقف کے بارے میں امام صاحب

بعض آثار جن سے امام صاحب کی تائید ہوتی ہے :- کا یہ نظریہ اور موقف ہے وہ اسے ایسی

چیز خیال نہیں کرتے کہ مالک کو تصرفات سے روک سکے اور اسے فقہی اصول کے لحاظ سے غیر مستقیم خیال کرتے ہیں

اور کچھ آثار بھی ایسے ہیں جن سے امام صاحب کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ گو فقہاء نے ان آثار پر جرح کی ہے۔

مگر امام صاحب کی نظر میں وہ آثار راجح ہیں کیوں کہ ان کے دوات فقہ ہیں اور وہ اپنے فعل و فکر سے ان میں مطابقت پیدا کر لیتے ہیں کیوں کہ وہ آثار ان کے میلان طبعی سے مطابقت رکھتے ہیں یعنی مالک کو اپنے مال پر مطلقاً آزادی تسلیم کرنا کہ وہ اس پر ہر قسم کے تصرفات کا حق رکھتا ہو اور جو قیود و تصریح کے ساتھ ثابت ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل و تفسیر کی گنجائش نہیں ہے ان کے علاوہ وہ کسی پابندی کو اس پر جائز نہیں سمجھتے

خلاصہ کلام :- یہ چند فقہی مسائل ہیں جن میں موضوع کے اختلاف کے باوجود ایک فکری ربط پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے شخصی آزادی کی حفاظت کی جائے اور ایک آزاد اور بالغ شخص کے تصرفات کو نافذ قرار دیا جائے اور جہاں تک وہ اپنے ملک پر تصرف کو کسی قسم کی قانونی مداخلت جائز نہیں ہے چنانچہ وہ عورت کو نکاح کے معاملہ میں پوری آزادی بخشتے ہیں۔

مگر جب اس کے کنبہ پر عار لازم آتی ہو تو اولیاء مداخلت کر سکتے ہیں مگر صرف اسی صورت میں کہ عورت غیر کو سے نکاح کرے جو برادری کے لئے باعث عار ہو۔ اسی لئے سفید پر حجر جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ یہ اس کی شخصی آزادی کے منافی ہے۔ اس کے اچھے بُرے تصرفات کے نتائج سے دوچار ہونے دیا جائے اور اس پر کسی طرح کی پابندی عائد نہ کی جائے۔

اسی اصل کے تحت مدین و مقروض پر تصرف کو جائز نہیں سمجھتے ہاں اسے قرض ادا کرنے پر مجبور کرنے کے قائل ہیں اور قرض خواہوں یا قاصی کو یہ حق نہیں دیتے کہ اس کے مال میں کسی طرح سے تصرف کریں اسی طرح مالک کو اس کے مال میں تصرف سے روکنا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ خود بھی کسی طرح کی پابندی عائد کرے تو یہ رد نہیں کیونکہ حق ملکیت یعنی حق تصرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک مالک کو تصرف مانا جائے یعنی حق تصرف اور حق ملکیت لازم ملزوم چیزیں ہیں اور لازم ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتا۔

حیل شرعیہ

ابن قیم کے بیان کردہ فقہی حیلوں کی قسمیں

امام صاحب پر ایک الزام علماء کی ایک بڑی جماعت سے منقول ہے کہ امام ابو حنیفہ سے ایک جماعت نے فقہی حیلے روایت کئے ہیں جب کسی کو وہ تنگی اور پریشانی میں دیکھتے تو اسی فقہی حیلہ گری سے کام لیتے، اور پیچیدہ معاملات میں انہی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے، وہ شرعی اصولوں سے نہ ہٹتے ہوئے فقہی حکم لگا کر دشواریاں دور کر دیا کرتے، مناقب میں ہماری نظر سے اس طرح کی بہت سی مثالیں ایمان اور دوسرے مسائل سے متعلق گزری ہیں۔

کیا امام صاحب نے کتاب الحیل لکھی؟ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ امام صاحب نے شرعی حیلوں پر مشتمل اور قیود فقہیہ سے نجات دلائی ہے، عبد اللہ بن مبارک کا ایک قول اس سلسلہ میں منقول ہے: "اگر کسی کے پاس ابو حنیفہ کی کتاب الحیل ہے، اور وہ اسے استعمال کرتا، اور اس کے مطابق فتویٰ دیتا ہے تو اس کا حج باطل اور اس کی بیوی پر طلاق پڑ گئی، یا!"

اسی طرح ابن مبارک ہی سے ایک اور روایت منقول ہے: "جس نے ابو حنیفہ کی 'کتاب الحیل' کا مطالعہ کیا، اس نے گویا خدا کے حلال کو حرام، اور حرام کو حلال کر دیا!"

مگر امام صاحب کی جس کتاب (کتاب الحیل) کا ذکر کیا جا رہا ہے اس کا کہیں وجود نہیں کہ اس کا مطالعہ کر کے کوئی رائے قائم کی جاسکتی، اور اندازہ کیا جاسکتا کہ ان کی فقہی تاویلات کی اصل حقیقت کیا ہے، یا بعض مذہبی قیود کی تفکیکوں کے بارے میں محض توسع، اور واقعہ شریعہ میں رہتے ہوئے تخریج احکام سے کام لیا ہے، کیونکہ دین نام ہے آسانی کا نہ کہ دشواری کا، یا یہ دین کے خلاف اجابت ہے، اور شرعی احکام سے فرار اختیار کرنے کے لئے دروازہ کھول دیا ہے؟

بہر حال ہمیں یہ کتاب نہیں ملی۔ اس لئے تاویلات کا وہ منبع مفقود ہو چکا ہے جس پر امام صاحب (رحمۃ اللہ علیہ) کے سلسلہ میں، اعتماد کیا کرتے تھے۔ اس کتاب کا عدم وجود ہی ایک ثبوت ہے اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں اسی کوئی کتاب امام صاحب نے تصنیف ہی نہیں فرمائی۔ ان کے شاگرد اکثر و بیشتر ان کے اقوال، تقلید کر لیا کرتے تھے۔ ہر کیفیت اس کتاب کا فہم تک نہیں اس لفظ پر عبور کرتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس نام کی کوئی کتاب نہیں لکھی۔ اس کتاب کا فہم ہمارے اس خیال کو مزید تقویت بھی دیتا ہے۔ اور امام صاحب کو اس تہمت تصنیف سے بری کرتا ہے جو حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے منسوب قول میں ظاہر کی گئی ہے۔

عبداللہ بن مبارک امام صاحب کے شاگرد تھے، آپ کی از حد تکریم فرماتے تھے، بلکہ انھوں نے امام صاحب کے خیالات کو ہر جگہ اجاگر کیا ہے، ان کی اہمیت واضح کی ہے۔ اور شام کے امام اوزاعیؒ کی طرح ان کے فقہی مرتبہ پر روشنی ڈالی ہے، عبداللہ بن مبارکؒ نے ان دونوں حضرات کی ملاقات اور مناظرے کے لئے مکہ مکرمہ کے محلہ دار الحیاء میں انتظام کیا تھا، جیسے کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں۔ اس لئے یہ تو بالکل ناممکن ہے کہ ان کے دل میں امام صاحب کے متعلق ایسے خیالات ہوں، بلکہ ان کا تو قول ہے کہ

”امام ابو حنیفہؒ علوم کے مغز ہیں۔“

پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہی یہ بھی کہیں کہ

”کہ جس نے امام ابو حنیفہؒ کی کتاب حیل کا مطالعہ کیا۔ اس نے گویا اللہ کے حلال کو حرام اور حرام

کو حلال سمجھا۔“

ان کے دل میں امام صاحب کی اس درجہ عقیدت تھی۔ تو اس قسم کے اقوال ان کی طرف ہرگز منسوب نہیں کئے جاسکتے۔ اس بحث کے بعد یہ الزام بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ کہ ابو حنیفہؒ نے کتاب الحیل کے نام کی کوئی کتاب لکھی یا نہیں یہ روایت ہی تو اس الزام کی بنیاد تھی۔ اور اس روایت کی نقلی خود عبداللہ بن مبارک کے بیانات سے کھل جاتی ہے۔

یہ بات تو ثابت ہو چکی کہ امام صاحب نے کتاب الحیل نام
کتاب الحیل کیا امام محمدؒ کی تصنیف تھی؟ کسی کوئی کتاب نہیں لکھی، ہاں آپ کے شاگرد رشید امام محمدؒ

کی ایک کتاب کا اس موضوع پر ضرور ذکر کیا جاتا ہے، ظن غالب یہ ہے کہ ائمہ نے امام صاحب سے جو
مسائل سے لکھ دیے تاکہ عوام کو سہولت ہو، اور انہیں دینی معاملات میں وقت کا سنا نہ کرنا پڑے۔

لیکن اس کتاب کی امام محمدؒ سے نسبت مشروع ہی سے ملو کہ ہے، ابو سلیمان جو زجانی نے تو
اس سے انکار ہی کر دیا ہے۔ کہ یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے وہ تو یہاں تک کہتے ہیں

جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے کتاب الحیل نام کی کوئی کتاب لکھی ہے ہرگز اس کی تصدیق نہ
کرنا اور جو کتاب عام طور پر لوگوں کو دستیاب ہے یہ تو بغداد کے وراقوں کا کارنامہ ہے، اور برعکس غلط
لوگ اسے ہمارے ائمہ کی طرف منسوب کر کے ہمیں عار دلانا چاہتے ہیں، پھر یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ
امام محمدؒ ایسی کتاب لکھیں جو عوام کو شاذ غالی کا موقع بہم پہنچائے؟

ابو سلیمانؒ امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ جب یہ اس بات کے منکر ہیں کہ امام محمدؒ نے ایسی کوئی کتاب
لکھی تھی تو بلا شبہ ان کا یہ انکار ایک حیثیت رکھتا ہے، اس پر اعتبار کرنا ہی پڑے گا۔

لیکن امام محمدؒ کے ایک دوسرے شاگرد امام ابو حفصؒ جو ان کی کتابوں کے راوی بھی ہیں اور
مرتبہ بلند پر فائز ہیں، نہ صرف اس کتاب کے راوی ہیں بلکہ اسے اپنے استاد کی طرف منسوب بھی کرتے
ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یہ ان کی تصنیف و تالیف ہے، امام مہر خشیؒ ابو حفص کے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور
فرماتے ہیں کہ یہی قول سب سے زیادہ درست ہے۔

اور ہمیں یہ حق نہیں کہ ہم امام مہر خشیؒ نے جس نسبت کو درست قرار دے کر اس کو ترجیح دی ہے
اس باب میں ان کی مخالفت کریں۔ لیکن درپودہ کوئی ایسی بات ضرور ہے۔ کہ امام محمدؒ کا ایک شاگرد
اسے ان کی تصنیف ماننے سے صاف انکار کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ بغداد کے وراقوں (کتاب فروشوں)
کا کارنامہ ہے، اور امام محمدؒ کے دوسرے شاگرد استاد کی طرف اس کتاب کی نسبت کو صحیح تر قرار دیتا ہے
اس سلسلہ میں ضروری ہے کہ حق کی جستجو کی جاسے اور معلوم کیا جائے اصل بات کیا ہے؟

ابو سلیمان نے اس بات کی حقیقت سے بعید قرار دیا ہے کہ امام محمدؒ کی اس نام سے کوئی تصنیف

بھی ہو سکتی ہے اگر وہ صرف اسی پر اکتفاء کرتے، تو ہمیں یہ کہنے کا موقع مل سکتا تھا کہ ابو سلیمان تو صرف اس بات سے انکار کرتے ہیں۔ کہ امام محمدؒ نے کسی کتاب کا یہ نام نہیں رکھا۔ اور ہم کہہ سکتے تھے کہ ان کی طرف مجموعہ مسائل کی نسبت درست ہے گو نام بعد میں تجویز کیا گیا ہو، اور ابو حفصؒ نے جب اس مجموعہ مسائل کے لئے یہی نام موزوں اور درست پایا تو یہی نام رکھ دیا، لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی ابو سلیمان کا خیال ہے کہ یہ مجموعہ محض بغداد کے وراقوں کا جمع کردہ ہے۔ اس لئے ہم مجبور ہیں۔ کہ اس بات کو اہمیت دیں کہ اس کتاب کو ابو سلیمان کے قول کے مطابق بغداد کے وراقوں نے مرتب کیا پھر بعد کے لوگوں نے اسے امام محمدؒ کی طرف منسوب کر دیا، اور جب اسی تالیف کو ان کے ایک شاگرد ابو حفصؒ کے سامنے توثیق کے لئے پیش کیا تو انہوں نے توثیق کر دی، اور اس بات سے اتفاق کیا کہ یہ روایات واقعی امام محمدؒ سے منقول ہیں، تو یہ مجموعہ گویا امام محمدؒ کے مرویات کا مجموعہ ہوا، ابو حفصؒ اپنے استاد کے ثقہ اور امین راوی بھی ہیں، پھر تلامیذہ امام محمدؒ کے ان اقوال کی تخریج و توثیق کے بعد بات بڑی حد تک دل کو لگتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

امام صاحب کی کتاب الحیل کا سرخ کتاب الحیل کی امام محمدؒ سے نسبت کا ذکر، اور ہماری ترجیحی رائے امام صاحب کی کتاب الحیل کا سرخ آپ کی نظر سے گزرنی چاہیے، یہ کتاب ویسے تو نایاب اور ناپید ہے لیکن عالم نے اپنی کتاب "الکافی" میں اس کی تائید کی ہے، اور امام سرخسیؒ نے مبسوط میں اس کی تشریح کی ہے، کتاب کی نسبت میں اگرچہ اختلاف ہو، لیکن اس کے مندرجہ معلومات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں کس قسم کے حیلے رائج تھے؟ اس سے تخریج مسائل کے اس اسلوب کی وضاحت بھی ہوتی ہے جن پر امام صاحبؒ کا رہنا تھا، نیز یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ ان کے تلامذہ نے یہ چیزیں استاد سے حاصل کی تھیں۔

اسی طرح حنفیات کی کتاب حیل کا ذکر ملتا ہے۔ یہ کتاب امام محمدؒ کی کتاب ایک اور کتاب الحیل سے زیادہ بڑی ہے اور کافی مواد پر مشتمل ہے، یہ کتاب فقہی حیلوں کے اقسام کی خوب وضاحت کرتی ہے۔

یہ دونوں کتابیں جن مباحث پر مشتمل ہیں، ان سے امام صاحب کے اسلوب تاویلات اور منہاج حیل پر روشنی پڑتی ہے۔ کہ آیا ان شرعی حیلوں کا مقصد حرام کو حلال کرنا تھا، یا بندے کی تکالیف شرعی کے لئے سہولت پیدا کرنا تھی؟ نیز یہ کہ آیا یہ احکام شریعت کی وسعت اور حقوق دین سے متعلق احتیاط پر مبنی تھے، یا یہ حیلے شارع علیہ السلام کے مقاصد اور ظاہری اعمال میں تعطل پیدا کرنے کا سبب تھے؟

زیادہ دقیق اور گہری نظر سے دیکھا جائے تو ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ امام حنبلیہ کے نزدیک حیلہ سے مراد کیا تھا۔ اور اس کا دائرہ کہاں تک تھا؟

قبل اس کے کہ ہم ان دونوں کتابوں کے مندرجات پر روشنی ڈالیں یا امام ابو حنیفہؒ اور مسلمہ حیلہ کی طرف منسوب حیل پر ایک عمومی تبصرہ کریں۔ چاہتے ہیں کہ سب سے پہلے حیلہ کا مطلب بیان کریں۔ جو متفقہ میں اور متاخرین فقہاء کے ہاں معروف تھا۔

ابن قیم رحمہ اللہ کے نزدیک فقہاء کے ہاں حیلہ تین قسموں پر مشتمل ہے،

۱۔ ایسے مخفی طریقے جن کی مدد سے انسان ان چیزوں کو جائز بنا کر حاصل کرے جو شرعی طور پر بجائے خود حرام ہیں، لیکن بظاہر شرعی حدود کے اندر ہیں۔ یعنی وہ فرائع جن سے حرام کا ارتکاب ہو سکے، مثلاً:

۱۔ لوگوں کا مال غلط طریقہ سے حاصل کرنا۔

۲۔ ایسے حیلے جن کی مدد سے وہ کام جو غیر شرعی ہیں شرعی بنا کر انجام دے لئے جائیں مثلاً نکاح محلل۔

۳۔ بیع عیینہ

۴۔ کسی عورت کا اس بہانہ سے نکاح فسخ کرنے کی کوشش کہ ولی کو اس نے اذن نکاح نہیں دیا تھا، حالانکہ عقد کے وقت بالغہ اور عاقلہ تھی،

۵۔ کوئی دکاندار یہ کہہ کر بیع فسخ کر دے کہ بیع کے وقت وہ اس چیز کا مالک نہ تھا۔ اور اصل مالک اسے فروخت کرنے پر رضامند نہیں،

حیلہ کی اس قسم کے بارے میں ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ایک مسلمان کو اس میں ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے حیلے گناہ کبیرہ بلکہ بدترین جرم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہ طریقہ شرع کے ساتھ ایک قسم کا تسخر اور استہزاء ہے، یہ طریقہ فی نفسہ بھی حرام ہے کیونکہ جھوٹ اور کذب بانی پر مشتمل ہے۔ اور مقصدی طور پر بھی حرام ہے کہ اس سے حق کا ابطال، اور باطل

کا اثبات ہوتا ہے،“

ہر وہ حیلہ حرام ہے جو ابطال حق کا وسیلہ ہو، — اگرچہ بذاتہ وسیلہ جو اختیار کیا گیا ہے حلال ہی کیوں نہ ہو، بات دراصل یہ ہے کہ حیلہ بجائے خود حرام ہے، کیونکہ یہ دروغ اور کذب کا

دوسرا نام ہے، البتہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے۔ کہ اثبات حق اور رد باطل کا ایک ہی ذریعہ نظر آتا ہے جیسے کسی آدمی پر کسی کا حق ہے۔ اور گواہی کے بغیر وہ ثابت نہیں کیا جاسکتا، لیکن اتفاق سے کوئی گواہ موجود نہیں۔ تو مجبوراً جھوٹ کا ارتکاب کرنا پڑتا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ حیلہ جائز سمجھا جائے گا؟ جبکہ مقصد تو "مباح" ہے، لیکن وسیلہ حرام؟ کیا ایک جائز کام کے لئے اجازت ہے کہ اپنے حق کو ثابت کرنے کی خاطر باطل کی طرف رجوع کرے؟ امام ابن قیم رحمہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے۔

اس طرح مقصد میں تو نہیں لیکن وسیلہ میں ضرور گناہ ہوگا۔ جیسے کہ حدیث میں آتا ہے: "امانت دار کو امانت دو۔ اور جو تم سے خیانت کرے اس سے خیانت مت کرو۔"

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ حیلہ جائز ہو۔ مقصد بھی جائز ہو۔ اور حصول مقصد کے لئے جن ظاہری ذرائع سے استعمال کیا جاسکتا ہو، وہ تمام تر جائز شرعی اسباب پر مشتمل ہوں۔ جنہیں شارع علیہ السلام نے مرتب کیا ہے اور مقتضیات شریعت کی سبیل قرار دیا ہے، پس مقررہ حدود میں شرعی اسباب کا لحاظ رکھتے ہوئے کسب حلال کا وسیلہ اختیار کرنا حد درجہ قابل ستائش اور بہترین تدبیر کہلائے گی۔ جس کا مرتکب مدح کے قابل تو ضرور ہوگا لیکن اس کی مذمت کسی حالت میں بھی نہیں کی جاسکتی۔ اور جس نے ان اصولوں کے مطابق فتوے دیا۔ تو اس نے خالص جائز اور حلال بات کا فتویٰ دیا اور میرے خیال میں تو یہ اصطلاح فقہاء ایسے امور کو حیلہ قرار بھی نہیں دیا جاسکتا۔

(۳) یہ کہ ظلم کو مٹانے اور حق کو ثابت کرنے کے لئے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو دراصل کسی اور مقصد کے لئے ذریعہ قرار دیا گیا تھا لیکن اب اس سے ایک دوسرا جائز کام لیا گیا۔ یا ذریعہ تو اسی مقصد کے لئے تھا لیکن اس کی حیثیت ذریعہ انتہائی مخفی تھی جو آسانی سے سمجھی نہ جاسکتی تھی۔ اس میں اور پہلے حیلے میں فرق یہ ہے۔ کہ پہلا حیلہ حصول مقصد کے لئے واضح طور پر متعین حیلہ تھا۔ لیکن اس صورت میں یہ حیلہ اس مقصد کا ذریعہ نہ تھا۔ اگرچہ اسے غیر محمل (لیکن مباح) شکل میں استعمال کر لیا گیا۔ اور اگر ذریعہ تھا بھی تو ارشد مخفی تھا۔ !

اس کی مثال یوں ہے کہ ایک آدمی دو سال کے لئے مکان کرایہ پر دیتا ہے اور اسے خطرہ

ہے کہ کرایہ دار مقررہ مدت کے اندر ہی کوئی شرارت کر گزرے گا، تو وہ از خود غیر مشروع طریقہ سے معاہدہ توڑ دینے کی کوشش کرتا ہے۔ اور ظاہر کرتا ہے، کہ اُسے مکان کرایہ پر دینے کا کوئی اختیار نہ تھا۔ یا یہ جگہ اُس نے ایک اور آدمی کو پہلے سے کرایہ پر دے رکھی تھی۔ تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے، کہ کرایہ دار مالک مکان کو اس بات کا ضامن بنائے کہ یہ جگہ (پہلے سے کرایہ وغیرہ) پر اٹھی ہوئی نہ تھی اگر حق ثابت ہو جائے یا اجارہ میں دھوکہ ثابت ہو جائے تو جتنا کچھ وہ وصول کر چکا ہے، اُسے واپس کرنا پڑے گا۔

احناف اور حیل شرعیہ

تاریخ فقہ اسلامی کا ایک اہم باب

کس طرح کے حیلے رائج تھے؟

احناف کے متقدمین علمائے اکرام کے ہاں کس قسم کے حیلوں کا رواج تھا؟
اس سلسلہ میں ہمیں امام ابو حنیفہ رحمہ کی طرف منسوب حیلوں کا مطالعہ کرنا ہوگا جو ایک مسلک کی صورت میں ائمہ احناف کے ہاں معتبر ہیں یا ان سے استفادہ کیا گیا ہے دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ مسلک شارع علیہ السلام کے حلال و حرام کی عمارت کو منہدم کرنے اور دین اسلام کے واجبات و مباحات کو جو شریعت کے اصل مظاہرہ مقام میں معدوم کرنے کا سبب ہے؟ یا اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ یہ مقاصد آسان اور سہل تر ہو جائیں۔ اور مسائل کی وضاحت اس طرح ہو کہ فقہی شرائط اور قانونی مشکلات کی دقیق و اقصیت کے بغیر بھی انسان آسانی سے دینی فرائض سے آگاہی حاصل کر سکے؟ یا بعض اوقات ادائیگی حقوق میں مشکلات سامنے آئیں تو ان حیلوں کی مدد سے وہ رکاوٹیں دور ہو جائیں، جو ظلم اور حقوق دین کے ضیاع کو روکنے میں آڑے آسکتی ہیں، اور اس طریقہ سے اسلامی ہدایت سے تجاوز اور تعدی کئے بغیر احکام کا نفاذ اور شرائط مسائل کی تطبیق آسان تر ہو سکے؟

امام محمد رحمہ کی کتاب الحیل اور خصاف رحمہ کی کتاب الحیل والمخارج کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے حیلے پہلی قسم سے نہیں بلکہ دوسری قسم سے تعلق رکھتے ہیں، رہی تیسری قسم جس کا امام ابن قیم رحمہ نے اخیر میں تذکرہ کیا ہے تو ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ ایسے مباح ذرائع سے بھی دفع ظلم اور وصول حق کر لیا جائے جو اگرچہ شارع علیہ السلام سے متعلق نہیں لیکن مباح ضرور ہیں۔ اور محض ایک ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فقہی حیلہ کی ایک مثال۔ ان حیل ماثورہ و منقولہ پر بحث و گفتگو کرنے سے پہلے ہم ایک تفسیری قسم کا تبصرہ پیش کرنا چاہتے ہیں، جو ہمارے فیصلہ کی صحت پر وال ہے۔

ان دونوں کتابوں میں ہم نے عبادات کے سلسلہ میں کوئی حیلہ نہیں دیکھا۔ ہاں صرف زکوٰۃ کے متعلق حیلہ ملتا ہے۔ پس ان ائمہ اعلام کا عبادات کو تاویلات ماثورہ سے بالکل علیحدہ رکھنا اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ ان حضرات کا یہ ہرگز ارادہ نہ تھا کہ ان سے کام لے کر احکام شرع اور ظاہری اتباع دین میں روکاؤٹ ڈالی جائے کیونکہ عبادات تو نیت پر ہی موقوف ہوتے ہیں۔ یہ بندے اور پروردگار کے درمیان ایک قسم کا تعلق ہے۔ وہی اس پر مناسب کرتا ہے اور وہی جلنے والا ہر بات سے واقف ہے۔ آسمانوں اور زمینوں میں ذرہ بھر کوئی چیز بھی اس سے اوجھل نہیں رہ سکتی، اس کے معلومات سب پر حاوی ہیں۔ حق تعالیٰ ہے کہ عبادات کا معاملہ صرف بندے اور پروردگار ہی کے مابین ہوتا ہے اور وہی انسانوں کو ان کے اعمال پر نیت کے لحاظ سے جزاء دیتا ہے جس نے اللہ اور اس کے رسول کی خاطر ہجرت کی ہوگی۔ اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول ہی کے لئے سمجھی جائے گی اور جس کی کسی عورت سے نکاح کرنے یا دنیا حاصل کرنے کی غرض سے ہوگی۔ تو اس کی ہجرت کا وہی مرتبہ ہوگا۔

اور زکوٰۃ کے سلسلہ میں جو حیلہ مذکور ہے وہ بھی حق کی تلاش اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کی ایک کوشش ہے۔ جیسے ایک شخص دو مہرے کا مقروض ہے اور قرض خواہ جانتا ہے کہ مقروض سے زیادہ زکوٰۃ کا کوئی مستحق نہیں۔ اور چاہتا ہے کہ قرض کی رقم زکوٰۃ میں شمار کر کے قرض معاف کر دے۔ لیکن وہ بعض شرائط فقہیہ کو حصول غرض کی راہ میں مانع دیکھتا ہے، حالانکہ یہ غرض وہ ہے جو مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہے اور کسی طرح اس کے منافی نہیں۔

شرط مانع یہ ہے کہ کسی مستحق حاجت مند کو رقم زکوٰۃ دیتے وقت نیت بھی ضرور کر لے، اور یہاں صورت یہ ہے کہ قرض دیتے وقت زکوٰۃ کی نیت نہ تھی۔ لہذا یہ رقم زکوٰۃ کی رقم نہ ہوتی۔ امام خصائص نے اس سلسلہ میں ایک حیلہ کا ذکر کیا ہے کہتے ہیں:

”کیا تم نے کوئی ایسا آدمی دیکھا ہے کہ ایک فقیر اس کا مقروض ہو وہ چاہتا ہے کہ اپنے مقروض پر وہ رقم صدقہ کر دے۔ اور اسی رقم کو زکوٰۃ تصور کر لے!“ فرمایا: کہ اس طرح زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

میں نے دریافت کیا کہ اس کا حل کیا ہو سکتا ہے؟

فرمایا، اُس کا حل یہ ہے کہ وہ اس فقیر کو اتنی رقم دے دے۔ جتنا اس پر قرض ہے۔ اور ادائیگی رقم کے وقت یہ سمجھے کہ یہ زکوٰۃ کی رقم ہے۔ تو حیب مقروض اس رقم پر قبضہ کر لے۔ پھر اگر اس رقم سے وہ اپنا قرض چکا دے۔ تو اس میں کوئی ہرج نہیں۔ اور قرض خواہ نے جو مقروض کو رقم دی تھی۔ اسے زکوٰۃ سمجھ لینا جائز ہے۔“

میں نے پوچھا۔ کہ اگر قرض خواہ کا کوئی اور بھی شریک ہو۔ اور اسے خطرہ ہو کہ مقروض کو جو رقم دی جائے گی۔ اُس میں دوسرا شریک بھی حصہ دار بن جائے گا؟

فرمایا! کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ قرض خواہ مقروض کو اپنے قرضہ کے برابر رقم ہبہ کر دے اور وہ اُسے زکوٰۃ تصور کر لے۔ پھر مقروض وہی رقم قرض ادا کرتے ہوئے اسے واپس کر دے اس طرح وہ اسے قرض سے سبک دوش سمجھ لے تو قرض بھی ادا ہو گیا اور اس کا آرٹی بھی شریک نہ ہو سکا، اے

۱۔ الحیل والمخارج للخصاف ص ۱۰۳، طبع جرمنی ۷

قسم اخیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ حالت شرکت میں بائیں طور ہو کہ ایک نادار شخص دو آدمیوں کا مقروض ہو جو اس قرض دینے میں شریک ہوں۔ پس اگر ایک قرض دینے والا قرض کی رقم بطور زکوٰۃ اُسے دیتا ہے، اور مقروض کی اس رقم سے دوسرا قرض خواہ بھی اپنا حصہ طلب کرتا ہے تو حیلہ یہ ہے کہ مقروض کو یہ رقم ہبہ کر دی جائے، اس کے بعد دائیں دقرض دینے والا ہر ذمہ داری سے بری ہو جائیگا۔ زکوٰۃ کے سلسلے میں خصاف نے دو اور حیلے بھی ذکر کئے ہیں جو یہ ہیں، ۱۰

۱۰۔ (۱) کوئی شخص مفلس میت کے کفن پر زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنا چاہتا ہے، نہ اس کے ورثہ اس کی استطاعت رکھتے ہیں لہذا زکوٰۃ کی رقم عدم توافر شرط تسلیم کے باعث خرچ نہیں کی جاسکتی اب حیلہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم میت کے ورثہ کو دیدی جائے، اور وہ اس رقم کو کفن و دفن میں خرچ کر دیں۔

۲۱۔ عدم شرط تسلیم کے باعث اگر تعمیر مسجد پر کوئی رقم خرچ کی جائے تو اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، لیکن یہی رقم زکوٰۃ اگر اس فواج کے ناداروں کو دیدی جائے، اور وہ اس رقم سے رقیہ حاشیہ صفحہ ۶۲۷

یہ سرسری تبصرہ تھا تا کہ ثابت ہو جائے کہ ائمہ احناف کے ہاں حیلوں کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اعمال کو ساقط کیا جائے۔ اور نہ ان کا مقصد یہ تھا کہ ظاہری طور پر تو اعمال، مطابق شرع ہوں۔ لیکن باطنی طور پر اور نیت کے لحاظ سے یہ حیلے مقاصد دین کے خلاف احکام دین کی حکمتوں اور اعلیٰ افکار کو باطل کرنے والے ہوں۔

امام محمدؒ اور حضراتؒ کی کتب حیل کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس فقہی حیلوں کی چار قسمیں: نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ حیلے چار قسموں پر مشتمل ہیں:

— (۱) یہ حیلے حلفوں سے متعلق اور زیادہ طلاق کی قسموں سے متعلق ہیں۔
— (۲) مفتی کی ان توجہات سے متعلق جو عقود کے سلسلہ میں مسائل سے تعلق رکھتی ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ آدمی ہر قسم کے ضمانات سے محتاط رہے تاکہ مستقبل میں اس کے حقوق ضائع نہ ہوں یا عقود کی وجہ سے اسے نقصان نہ پہنچے۔

— (۳) دو قاعدوں کے درمیان اتفاق رائے جبکہ اس میں کوئی گناہ نہ ہو۔ نیز صحت عقود کے لئے فقہاء اور عقاد کرنے والوں کی مقررہ وغیر مقرر شرائط میں تطابق اور توشیق،
— (۴) حقوق ثابتہ تک رسائی کے طریقوں کا بیان، لیکن ان حقوق کے ادا کرنے میں بعض شرعی قواعد مقررہ مبادئی شریعت کے محافظ بن کر عامل ہوتے ہیں۔ اور عوام کو مسائل دین سے کھیلنے سے روکتے ہیں۔

پہلی قسم ایمان (حلف) کے ساتھ مخصوص ہے، اس حیلہ ایک مستحسن فعل بھی ہو سکتا ہے۔ باب میں خود براہ راست امام ابو حنیفہؒ سے کثیر تعداد میں حیلے مروی ہیں اور ان کا مقصد یہ ہے کہ حلف شرعی کو قید سے نکلنے کے شرعی جواز بتائے جائیں۔ جب کہ اس پر قائم رہنے میں سخت دشواری ہو، اور اس قید حلف سے نکلنے کا کوئی طریقہ پہلے سے مذکور نہ ہو۔ یہ حیلے اس لئے بیان کئے گئے کہ اکثر اوقات انتہائی شدت کے مجبورانہ غصہ میں آکر بعض لوگ

(بقیہ حاشیہ) مسجد بنالیں تو یہ ٹھیک ہے،

حضرات کہتے ہیں:

”اگر فقہائے تاجیہ کو رقم زکوٰۃ دیدی جائے، اور وہ اس رقم سے مسجد تعمیر کر لیں تو کوئی مضائقہ نہیں لیکن رقم یہ کہہ کر نہ دی جائے کہ اس سے مسجد بنالو، بلکہ کہا جائے یہ صدقہ ہے، تو یہ بات درست ہوگی!“

مغلطہ قسم کھا لیتے کہ میں یہ کام نہ کروں گا۔ یا میں یہ کام ضرور کروں گا۔ اور جب غصہ رفع ہوتا، تو اس کا بدترین انجام سامنے آجاتا۔ رہا علف اٹھا کر حانت بن جانے کا معاملہ تو اس سلسلہ میں کبھی قسم کھانے والا طلاق کی قسم کھا لیتا ہے اور فقہائے مذاہب اربعہ کے نزدیک علف طلاق معتبر ہے۔ ایسی قسم کو نافذ کیا جائے تو دینی اور فرقت کا خطرہ سامنے ہے۔ اور اگر حلف کو غیر معتبر و فغول قرار دیا جائے تو محرمات شرعیہ کا قصہ سامنے آجاتا ہے۔ اس لئے ایسے مواقع پر فقہ ایما حیلہ بنائے گا جو مقاصد شارع میں سے کسی مقصد کو منہدم بھی نہ کرے، اور دشواری دور کر دے، ایک مسلمان کو مصیبت سے نجات دلا دے، اس کی دشواری دور کر کے مصرت ہلکی کر دے۔ اس طرح حیلہ جائز بلکہ ایک مستحسن فعل سمجھا جائے گا۔

فہقی حیلے کی دو مثالیں: ذیل میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں: ایک وہ جو طلاق اور غیر طلاق ہر دو پر مشتمل ہے، اور دوسری وہ جو صرف علف طلاق کے لئے ہی مستقل ہے۔

— پہلی قسم کے متعلق امام محمد رحمہ کی کتاب حیل میں ذکر ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم کھالے کہ میں فلاں سے کپڑا نہیں خریدوں گا۔ پھر وہ قسم توڑے بغیر اس سے کپڑا خریدنا چاہے۔ تو اسے چاہئے کسی دوسرے شخص کو کہتا دیکھنا کہ اسے۔ اور وہ وکیل جا کر اس سے کپڑا خریدے۔ اس طرح وہ حانت نہ ہوگا۔ کیونکہ خرید و فروخت کا معاملہ تو وکیل کے ساتھ ہوتا ہے، البتہ اس کا ثمرہ (عقد بیع) موکل کو حاصل ہو جائے گا۔ اور عرفاً بیع و شراء خرید و فروخت) اس کی سمجھی جاتی ہے، جس کو ثمرہ (عقد بیع) ملے، اور قسم کی تفسیر عرف کے لحاظ سے ہی کی جاتی ہے، اور اس کی وضاحت مقید ہوتی ہے، پس علف خرید و فروخت کا انحصار اس سے منتفع ہونے والے کے حالات پر ہوگا، اور وکیل کر لینے سے دوسرے آدمی کی بیع و شراء پر اس علف کا اثر نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اس بات کا انحصار خیال رکھتے تھے کہ ان کے حیلے علف کے سلسلہ میں محض ایک کھیل بن کر نہ رہ جائیں۔ اور نہ ایسا ہو کہ ان کے الفاظ کی وضاحت غیر متعین یا بے کار محض ہو جائے۔ اس لئے وہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا عرف عام میں بیع و شراء نہیں کیا کرتا۔ جیسا کہ غلیفہ یا حاکم وقت رکھیں کہ ان کے ملازمین ہی یہ کام سرانجام دیا کرتے ہیں، تو یہ حانت ہوں گے۔ اگرچہ ان کے وکیل نے خرید و فروخت کی ہو، کیونکہ ان کی قسم کا معاملہ تو ہمیشہ وکیل ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔ بذات خود نہیں ہوتا۔

لے حانت وہ شخص اصطلاح میں کہلاتا ہے جو قسم کھائے اور اسے توڑ دے۔ (دریں احمد حنفی)

خلیفہ ہارون الرشید کے متعلق حکایت ہے کہ اس نے امام محمدؒ سے یہی مسئلہ دریافت کیا۔ تو امام محمدؒ

نے فرمایا:

”آپ تو ضرور حائضہ ہوں گے“

یعنی خلیفہ تو کبھی بھی یہ نفس نفیس خرید و فروخت نہیں کرتا، وکیل ہی کے ذریعہ کرتا ہے لہذا اپنے وکیل

کی خرید و فروخت سے قطعاً وہ حائضہ ہو جائے گا۔“

اس سے معلوم ہوا کہ یہ فقہی حیلے احکام شریعت کو نہ صرف ظاہری طور پر آسان تر بنا دیتے ہیں

بلکہ مقصدین کی طرف سے جانے میں محین اور مددگار بھی ثابت ہوتے ہیں۔

— دوسری قسم حیلوں کی وہ ہے جس کا تعلق صرف حلف طلاق سے ہے، اس سلسلہ میں امام

ابو حنیفہ رحمہ سے متعلق ایک واقعہ کا ذکر کتابوں میں آتا ہے، کہ ان سے دریافت کیا گیا۔

ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تو مجھ سے خلع طلب کرے اور میں خلع نہ دوں۔ تو تجھے تین

طلاق۔ دوسری طرح بیوی نے بھی تم کھائی، اگر میں رات ہونے سے قبل تجھ سے خلع کی درخواست نہ کروں

تو میرے تمام غلام آزاد اور تمام مال اللہ تعالیٰ کی راہ میں صدقہ!“

یہ سوال امام ابو حنیفہ رحمہ کی خدمت میں پیش کیا گیا، اس سوال میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ مرد اور عورت

دونوں ایک دوسرے کے مد مقابل کھڑے ہیں مرد کہہ رہا ہے۔ کہ اگر عورت نے خلع کی درخواست کی اور

اس نے قبول نہ کی۔ تو تے تین طلاق۔ عورت کہہ رہی ہے، کہ اگر میں رات سے قبل درخواست خلع نہ کروں تو

میرے تمام غلام آزاد اور تمام مال صدقہ، اس صورت میں لامحالہ طلاق یا نہ بھی ضرور واقع ہو جائے گی۔

تمام غلاموں کی آزادی اور تمام مال کا صدقہ بھی نافذ ہو کر رہے گا۔

اب یہ دونوں باتیں ایک مصیبت سی بن گئیں، اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ ایک حیلہ بتاتے ہیں۔

”کہ احکام دین سے تصادم اور ارتکاب گناہ کے بغیر اس غلطی کا ازالہ ہو سکے۔“

امام صاحب عورت سے فرماتے ہیں۔

”تم خلع کی درخواست کرو۔“

وہ خلع کی درخواست کر دیتی ہے، کہ ”میں تجھ سے خلع چاہتی ہوں۔“

اب امام صاحب خاندان سے کہتے ہیں کہ تم اپنی زوجہ سے کہو، کہ میں تم خلع کروں گا، کہ تم مجھے

ایک ہزار درہم دے دو خاوند نے بھی یہی الفاظ کہہ دیے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ عورت سے فرماتے ہیں کہ تم کہو: مجھے قبول نہیں، وہ کہہ دیتی ہے: مجھے یہ رقم قبول نہیں۔

اب امام صاحب فتویٰ دیتے ہیں کہ تم اپنے خاوند کے ساتھ رہ سکتی ہو۔ کیونکہ تم دونوں نے اپنی قسم پوری کر لی، اور عائشہ بھی نہیں ہوسے۔

اس بحث میں آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حیلہ کا مطلب یہ نہیں کہ الفاظِ حلف کی مراد میں بھی کمی کر دینی جائے۔ اور نہ یہ بات جاہلین کے مقاصد کے خلاف پڑتی ہے، اس طریقہ سے دونوں کا کام آسان ہو گیا، مصیبت بھی ٹل گئی۔ اور ایک خاندانِ فقہی تنگیوں اور عیشہ کے غلیظ نتائج سے محفوظ بھی ہو گیا۔ دوسری قسم جسے کئی علما نے کرام نے حیلہ کے تحت ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ فقہ کو چاہئے کہ وہ عقد کرنے والے کو آگاہ کر

دے کہ عقد قائم کرتے وقت بڑی احتیاط کے ساتھ شرائطِ عقد طے کرے جن پر احکامِ فقہ نافذ ہوں گے کیونکہ بعض اوقات جانبِ ثانی اپنے مد مقابل کو نقصان پہنچاتے اور اسے زک دینے کے لیے بھی حیلوں سے کام لیتا ہے۔

اس سلسلہ میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے اندازہ ہوگا کہ ائمہ احناف کے ہاں صرف ایسے حیلوں کا رواج تھا جن سے ارتکابِ گناہ نہ ہوتا ہو۔

ایک مثال تو اجارہ سے متعلق ہے، یہ تو قسیم شدہ امر ہے کہ فقہ حنفی میں کسی عذر کے باعث اجارہ ختم ہو جاتا ہے، اور عذر کا مفہوم بھی بہت سی وسیع ہے یہاں تک کہ جو لوگ فرقہ ثانی کے حقوق کو پامال کرنے اور اسے زک پہنچانے کے لیے ہوتے ہیں وہ بھی عذر کی پناہ لیا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ عقد (معاہدہ) کرتے وقت اپنے تحفظ کے لئے انتہائی احتیاط برتتے ہیں، تاکہ عاقد حقیقی اور شریک عذر کے سوا محض مصنوعی عذر کی بنا پر معاہدہ و عقد نہ توڑ سکے۔

کتاب الحیل میں اس کے متعلق جو حیلہ بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائے وقت کے لئے

کرایہ پر لینے والا کم از کم کرایہ کی رقم مقرر کرے اور عیاد مقررہ کے بعد کے لئے زیادہ کرایہ مقرر کرے مثلاً عقد اجارہ تین برس کی مدت کے لئے طے ہوا تو اب پہلے سال کا کرایہ صرف بیس روپے مقرر ہوا اور آخری سالوں کا دو سو طے کیا گیا، اس طرح موجد اجارہ پر دینے والا کسی مصنوعی عذر کی بنا پر معاہدہ توڑ نہ سکے گا، ہاں اگر کوئی شدید تر حاجت ہو تو پھر دوسری بات ہے، کیونکہ آخری سالوں کا زیادہ کرایہ لینے کی خاطر اس کی خواہش ہوگی کہ آخری مدت مقررہ تک اس معاہدہ کو قائم رکھے، لہذا فسخ عقد صرف اس صورت میں ہوگا جب حلیب زر کی اس خواہش کو ختم کرنے کے لئے کوئی سخت ترین عذر موجود ہو، جو اس کے نقصان کے اثرات مٹا کر رکھ دے،

مبسوط میں ایک قول منقول ہے کہ ایک مقدمہ ایسے قاضی کے سامنے پیش ہوا جو ابن ابی لیلیٰ کی رائے کا اتباع کرتے تھے۔ وہ یہ تھا کہ کرایہ جو بھی مقرر ہو، بہر حال مدت عقد کے تمام مہینوں پر برابر تقسیم ہوگا۔ لیکن اس طرح کا حیلہ بے فائدہ ہے، احتیاط اسی میں ہے کہ رقم کرایہ کے دو حصے کئے جائیں، پہلی مدت کے لئے قلیل رقم مقرر کی جائے اور بعد کی مدت کے لئے زیادہ رقم مقرر ہو۔ اب اجارے پر دینے والا شروع ہی میں معاہدہ فسخ کر دیتا ہے تو خود ہی گھٹے میں رہتا ہے اور اگر آخر میں فسخ کرتا ہے تو اجارے پر لینے والا یعنی متاجر ضرر سے محفوظ رہتا ہے۔ دوسری مثال،

ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے تم اپنے لئے ایک مکان خریدو اور وعدہ کرتا ہے کہ جب تم خرید لو گے تو میں تمہارے حسب دل خواہ نفع پر وہ مکان تم سے خرید لوں گا۔ مثلاً اس کے الفاظ ہیں۔

”یہ مکان خریدو، اس کی قیمت ایک ہزار ہے۔ اگر تم نے خرید لیا تو میں تم سے ڈیڑھ ہزار میں خرید لوں گا۔“

امور جس سے خریدنے کو کہا جا رہا ہے، کو ذاتی طور پر مکان کی ضرورت نہیں بلکہ وہ اس سے مستغنی ہے۔ اور وہ یہ خطرہ بھی محسوس کرتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ میں مکان خرید لوں اور اس کے بعد یہ شخص نہ خریدے اور یہ مکان میرے ہی سر پڑے، حالانکہ مجھے اس کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ اور نہ اس مکان کے خریدنے میں اسے کوئی فائدہ ہے۔

اس بار سے پیش رو حیلہ بند کر کے دوسرے کے ملکوں کا خرید و خریدتے وقت احتیاطاً یہ طریقہ اختیار کرے کہ مشروط خرید و خریدے کو ایک مقررہ مدت تک اسے اختیار ہو گا۔ مگر وہ یہ خرید و بیع کا نہیں کر دے۔ اگر اس مدت میں ملکوں پر ایک گیا۔ تو یہی بیع درست سمجھی جائے گی۔ اور منافع بھی انہوں کی ملکیت ہو گا۔ بعد حکام کے تحفیہ سے بھی نجات ملی جائے گی۔ اور اگر پہلے آدمی نے ہمد سے ملکوں (نسب و عدم) خرید و بیع و بیع ہو جائے گی۔ اس طرح دوسرے بھی ملاحتی کے ساتھ ہی جمعیت سے نکل جائے گا۔

یہ دوسری قسم ہے، اور اس میں مقاعد شریعت کا تعطل بھی نہیں ہوتا۔ نہ اصول اسلام کا ابتدا ہوتا ہے۔ لیکن اس میں ایک پہلو نظر آئے گا۔ جو حقوق شخصی کا فساد ہے جس سے پادانی حقوق کا کوئی خطرہ باقی نہ رہے گا۔ اس کا مقصد عقیدہ میں فقہ کے احکام مقررہ کی تحقیق ہے، احکام فقہی اللہ علی زندگی میں ہم آہنگی ہو سکے یہ ایسے پہلو کا بیان ہے کہ ان فقہی مقررات سے لوگ پورے طور پر مستفیع اندر ہر دور ہو سکیں،

اب یہی حیلوں کی تیسری قسم تو یہ وہ قسم ہے جس کی مدد سے مقاعد شریعت اور ان احکام فقہ کے درمیان تطابق پیدا کیا جاتا ہے کہ جن پر مسلک حنفیت کا انحصار ہے اس کا سلب یہ ہے کہ معاہدہ کے لئے فقہان کے شرائط عقد انتہائی محدود ہیں۔ اور ان کا دائرہ کار اس قدر تنگ ہے کہ جہاں نہیں کو معاہدے کے وقت مطلوبہ نواید کے سلسلہ میں کافی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اگر فقہان معیانت کے لئے کچھ قواعد بنادیں۔ تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ یا لغو محض بن کر رہ جائے گا۔ اور کئی بھی اس طرف متوجہ نہ ہوگا، پس انہی معتدین ایسے آدمی کے لئے ایک حیلہ وضع کرتے ہیں جو مخصوص قسم کے شرائط لگانا چاہتا ہے اگرچہ فقہ کوئی پابندی عاید نہیں کرتی۔ محض احتیاطاً اس قسم کے شرائط ضروری سمجھے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

— ایک یہ کہ کوئی آدمی بیع مضاربہ کی صورت میں کسی کو اپنا مال پیش کرتا ہے

لے الخارج والحق للمضاف ص ۱۹۲۔

لے عقد مضاربہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کا سرمایہ دوسرے کی محنت اور نفع میں مقررہ تناسب کے ساتھ دونوں شریک ہوں۔

اگر سرمایہ ضائع جائے یا نقصان ہو تو یہ نقصان اس شخص کا ہوگا جس نے سرمایہ لگایا ہے، جو کارکن کی حیثیت سے شریک معاہدہ اس سے متاثر نہ ہوگا۔ یعنی نیاں بے محفوظ رہے گا۔

اور خیال کرتا ہے کہ یہ شریک تجارت ایک دیانت دار شخص ہے لہذا اسے یقین ہے کہ یہ سرمایہ ضائع نہیں کرے گا اور عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ متدین شخص کی بات میں کسی کی ضمانت نہیں لی جاتی۔ اور معاہدہ کرنے میں ضمانت کا لینا ایک غیر صحیح شرط ہے۔

اب اس کے لئے دو ہی صورتیں ہیں، یا تو مضارب بہت ہی کم سے اس طریقہ سے اسے بھی نقصان ہوگا اور دوسرا بھی نقصان میں رہے گا۔ یعنی دونوں متوقع نفع سے محروم رہ جائیں گے۔ اور اگر ضمانت کے بغیر سرمایہ اس کے ہاتھ میں دے دیا گیا، تو گویا اس نے خود ہی ضائع کرنے کے لئے اپنا سرمایہ پیش کر دیا۔ اس مشکل کا حل فقہان یہ بتاتے ہیں، کہ ان حالات میں یہ حیلہ برتا جا سکتا ہے کہ سرمایہ دار اسے سرمایہ قرض دے اور ایک درہم صرف تجارت کے لئے دے، پھر ایک درہم دے کر اس طرح شریک بنے کہ وہ قرضہ کا سرمایہ لگا دے اور یہ طے کر لیا جائے کہ دونوں کام کریں گے اس پر جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ انہیں نفع دے گا۔ وہ ان دونوں کے درمیان مقررہ نسبت سے تقسیم ہوگا، یہ طریقہ درست ہے، کیونکہ قرض لینے والا قرض کی رقم پر قبضہ کرنے کے بعد رقم کی حفاظت کا ضامن ہوگا۔ پھر باوجود ایک واضح فرق کے اصل زر میں دونوں کی شرکت درست ہوگی۔ اور نفع ان دونوں کے درمیان طے شدہ نسبت سے تقسیم ہوگا۔ جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”نفع مقررہ نسبت پر تقسیم ہوگا۔ اور نقصان سرمایہ کے مالک کے ذمہ پڑے گا۔“ اور اگر دونوں نے کام کیا، تو دونوں برابر رہیں گے۔ اور اگر ایک نے کام کیا تو جو نفع ہوگا وہ دونوں میں تقسیم ہوگا۔

یہ ایسا حیلہ ہے کہ جس سے مضارب کو اس المال (اصل زر) کا ضامن بنایا جا سکتا ہے، لیکن فقہا اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اور اصل زر کے ضامن ہونے کی شرط کو غیر صحیح تصور کرتے ہیں۔ لیکن کبھی کبھی اس بات کی بھی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ لہذا سخت ضرورت کی صورت میں حیلہ اختیار کیا جائے گا۔

اور یہ حکم جو ہے کہ مضارب اصل زر کا ضامن نہ ہوگا، اس کی اساس کتاب و سنت ہے، اور اس قسم کے حیلے کی اجازت صرف ایک عوامی ضرورت کے باعث دی جاتی ہے۔ اب جبکہ جاہلین میں ضامن ہونے کی ایک مخصوص مصلحت پائی جاتی ہو۔ تو پھر اس کی اجازت کیسے نہ ہوگی، بلکہ ہمارے نزدیک تو بہتر تھا کہ فقہاء و ضامن ہونے کی شرط بھی علید کر دیتے، لیکن انہوں نے اس خیال سے اجازت نہیں دی تاکہ

ان کے قواعد بالکل ہی بے کار بن کر نہ رہ جائیں یہ وجہ محقق کہ انہیں اس طرح کے شرعی حیلے تلاش کرنا پڑے۔
 — دوسری مثال: اگر صلح میں ایک متعین آدمی کی ضمانت صلح کی بجائے شرط بنا دی جائے
 جو کبھی قبول ہوتی ہے اور اکثر اوقات قبول نہیں کی جاتی۔ تو یہ شرط صلح کو فاسد کر دے گی کیونکہ اس
 میں ایک قسم کا فریب ہے، صلح تو ایک طرح کا مبادلہ ہے اور عقود مبادلات ایسے شروط کے فاسد
 ہوتے ہیں، جن سے نفع صرف ایک کا ہو، کیونکہ یہ فریب ہے۔ اور فقہاء نے ضرورت کی بنا پر ایسی صورت
 میں حیلہ تلاش کیا ہے، وہ حیلہ یہ ہے کہ کفیل موجود ہو، اور وہ ضامن بن جائے۔ کیونکہ فریب کے باعث
 یہ عقد صحیح نہ ہوگا۔ اسے کیا معلوم کہ کفیل ضامن بنے گا یا نہیں؟ اب جبکہ کفیل موجود ہوگا، اور وہ
 ضامن بن جائے گا، تو فریب کا خطرہ نہ رہے گا، اور اگر موجود نہ ہو، تو پھر اس میں یہ حیلہ ہوگا۔ کہ
 صلح کرے کہ اگر فلاں آدمی مال کا ضامن ہو، تو صلح مکمل ہے، ورنہ ہم میں کوئی صلح نہیں، جب اس طریقہ سے
 عقد کیا جائے گا، تو صلح ضمانت کے ساتھ مشروط ہو کر مکمل ہو جائے گی اور ضمانت کی وجہ سے فریب نہ
 ہوگا۔

ایسے ہی آپ دیکھیں گے کہ یہ دونوں حیلے عقد قائم کرتے وقت بعض اجہادوی قیود کو زائل کرنے
 کے لئے ہیں جو کہ بعض حالات میں مصلحت عامہ اور احتیاج عقد سے غیر متفق ہیں، اس لئے حیلے تراشنے کی
 ضرورت لاحق ہوتی، تاکہ عقد ان کے مطابق رہے اور مصلحت عامہ یا جائز مقصد بھی فوت نہ ہو۔
 اب یہی چوتھی قسم: یہ اس حیلہ سے عبارت ہے جو فقہی قواعد کو حق ثابت کرنے کی بجائے ان کا
 رخ ہی بدل دیتا ہے۔ اور جب کوئی خلقی اور دینی حکم مایع ہوگا مخصوص اغراض و مقاصد کا، تو اس صورت
 میں جو حیلہ کیا جائے گا، وہ بجائے خود ایک خلقی اور دینی حکم ہوگا، کیونکہ یہ حق وارث تک اس کا حق پہنچانے
 اور ضیاع کے بجائے اسے محفوظ رکھنے کا ذریعہ بنا ہے۔
 اس سلسلہ میں ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

یہ تو ایک طے شدہ امر ہے، کہ کوئی مرہن نزع
 حیلہ شرعی کی چست مزید مثالیں: کی حالت میں اپنے کسی وارث کا قرض ادا کرنے

۱۔ المبسوط ج ۲ ص ۲۲۴، یہ اصل کتاب کے الفاظ ہیں۔ اور یہ ضروری ہے کہ عقد کرتے وقت کلام کو عام دستور کے
 مطابق بنانے کے لئے اس بات کا یقین کر لیا جائے کہ ضامن سے قبل عقد کا کوئی وجود نہیں کیونکہ یہ عقد ضامن ہی کے
 ساتھ مشروط ہے، اور جب ضامن موجود ہوگا۔ تو عقد اور ضمانت ایک کلام ہی سے منعقد ہو جائیں گے۔

کی وصیت باقی وراثت کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتا، تو جب اس کی زوجہ یا کسی وارث کا درحقیقت قرض اس کے ذمہ ہو، اور اقرار کے بغیر قرض ثابت کرنے کی اور کوئی صورت بھی نہ ہو جس کی وراثہ اکثر اجازت ہی نہیں دیا کرتے۔ یا علوٰنا اُسے تسلیم و نافذ نہیں کرتے۔ تو اس وقت یہ ایک امر واقع ہے کہ ایک وارث کا جائز حق برابر ہو رہا ہے، اور مرلیض نے مقروض ہو کر وفات پائی ہے، جس کے بارے میں خدا کے ہاں ضرور پرسش ہوگی،

اب دشواری یہ ہے کہ فقہاء کی فقہ اس کو اپنی ذمہ داری سے عہدہ براہونے اور ایک حق دار کا حق ادا کرنے میں رکاوٹ بن رہی ہے، اس صورت میں یا تو فقہاء اپنے قواعد بدل دیں، حالانکہ وراثہ کے لئے اعتیاطی (تدابیر) اختیار کی گئیں ہیں، تاکہ کوئی وارث دوسرے آدمی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ حصہ سے زیادہ غصب نہ کر سکے، اور بیماروں میں یہ واقعات بکثرت پائے جاتے ہیں۔ اب ان قواعد فقہیہ کو ختم کرنا ان اعتیاطی تدابیر کے منافی ہے جو نظام وراثت چلانے کے لیے وضع کی گئی ہیں۔ اس لئے ائمہ کرام کو حیلہ کے سوا کوئی چارہ کار نہیں، تاکہ جسے برادری حق کا خطرہ ہو، اس کا حق ثابت کیا جاسکے۔ اور مرلیض بھی اللہ تعالیٰ کے ہاں مواخذہ سے بچ سکے، اس طرح اللہ تعالیٰ کا نظام وراثت بھی محفوظ رہے گا۔

اس صورت میں امام خضافتؒ نے کتاب الحیل والمناہج میں ایک حیلہ ذکر کیا ہے۔ فرماتے

ہیں،

اگر مرلیض کی زوجہ کا اس پر سود بنایا اس سے زیادہ قرض ہو تو حیلہ اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ عورت کسی ایسے آدمی کو لے آئے جس پر وہ کلی اعتماد کرتی ہو، اور مرلیض اُس آدمی کا مقروض ہونے کا اقرار کر لے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی گواہی دے کہ میری بیوی نے وکیل بنایا تھا، کہ میں اس آدمی سے دو سو دینار جو اس پر میری بیوی کے آتے تھے لے لی۔ چنانچہ میں نے اسی سے وہ سود دینا لے کر اپنے آپ پر قرض قرار دے لے۔

جب مرلیض یہ گواہی دے گا۔ تو اس گواہی کے باعث عورت (بیوی) اس کے مال میں سے یہ رقم لینے کی مجاز نہ ہوگی، بلکہ وہ اس شخص سے مطالبہ کرے گی جس کے لئے شوہر نے اقرار کیا ہے کہ اس سے رقم مطلوبہ و مذکورہ وصول کر چکا ہے، عورت جب اس شخص سے مطالبہ رقم کرے گی تو وہ شخص شوہر کے وراثہ سے کچھ گا میں نے جو سود دینا لے دئے تھے واپس کرو، تاکہ معلوم کی بیوی کا قرض اتار سکوں، کیونکہ اب یہ شخص میمنت کے اقرار و اعتراف کو ثبوت میں پیش کر سکتا ہے، اس نے کہا تھا میں نے اس سے رقم لی تھی۔

اور وہ رقم اس کی نہیں اس کی بیوی کی ملکیت تھی، اور اس اقرار و اعتراف کے باعث اپنے فرض سے
 میں بری نہیں قرار دیا جاسکتا، اور چونکہ اب عہدت مجھ سے مطالبہ بھی کر رہی ہے لہذا مجھے حق ہے کہ مرغن
 کے مال میں سے اس رقم کا مطالبہ کر دوں، اس طرح یہ رقم اسے مل جائے گی۔
 لیکن اگر اس آدمی کو منظرہ ہو، کہ اسے منفعیہ بیٹن دینا ہوگا تو عورت کو چاہیے، کہ اس آدمی کے
 پاس ایک کپڑا سود دینا رہی فروخت کر دے، اب اگر قسیمہ بیان کی نوبت آئی تو بھی اس کا حلف
 درست ہوگا۔

اس مثال سے واضح ہو گیا کہ حیلہ کا مقصد صرف حصول حق تھا۔ جب بعض ایسے فتنہ خاں عداوت
 حق کی راہ میں رکاوٹ بن رہے تھے جو شام کے تحفظ کی خاطر احتیاطی طور پر استنباط کئے گئے۔ اور
 ان کا مقصد یہ تھا کہ مرغن اپنی جائداد کو اللہ تعالیٰ کی منصفانہ تقسیم کی بجائے انتہائی ظالمانہ طریقہ پر
 تقسیم کر سکے۔

۲۔ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو ظالم دی، خاوند اس عورت کا مقروض ہے، لیکن کوئی
 گواہ یا دشاوینہ نہیں، خاوند نے قسم کھائی کہ وہ اس کا مقروض نہیں ہے، لیکن عورت چاہتی ہے کہ قرض
 وصول کرے،

ایسی صورت میں عورت یہ حیلہ کرے گی کہ مدت عدت ختم ہونے کا انکار کر دے۔ اور مدت عدت
 اتنی طویل بنادے، جس میں رقم قرض کے مساوی نفقہ (خرچہ) وصول کر سکے۔

انہی احوال نے اس حیلہ کو درست قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے، اسے اس کی اجازت ہے کیونکہ
 اگر وہ اپنا حق وصول کرے، تو گویا مرد کے علم کے بغیر اس نے وصول کر لیا۔ گویا اس نے جو طریقہ اختیار کیا
 وہ یہ تھا کہ خاوند اگرچہ عدت کا نفقہ ہی دے رہا تھا، لیکن عورت نے اپنے قرض میں اسے شمار کر لیا
 اور عورت کو حق حاصل ہے، کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں سے جس طرح بھی بن پڑے اپنا قرض وصول
 کر لے۔ اور اگر عورت کو مدت عدت کے اختتام کے سلسلہ میں حلف اٹھانے پر مجبور کرے تو وہ
 ایک وسیع تر بلکہ کسی دوسری بات کی نیت کر کے حلف اٹھا سکتی ہے، اور جس طرح ہم پہلے بتا چکے ہیں
 کہ حالت مطلوبیت میں عورت کی صرف نیت کا اعتبار ہوگا۔ لہذا جب وہ حلف اٹھائے گی، کہ اس کی
 عہدت ابھی ختم نہیں ہوئی، تو اس کی مراد کسی اور عورت سے ہوگی، اور یہ جائز عمل ہوگا۔

— (۳) جیسا کہ تیسری قسم کتب مناقب وغیرہ میں امام ابو حنیفہ سے جو مروی ہے — ایک ایسا حیلہ ہے جس کے ذریعہ انسان بہتر اور انسب پہلو اختیار کرتا ہے جس سے خاندان کے احوال و کوائف زیادہ عمدہ صورت اختیار کر سکتے ہیں اور افراد کے درمیان زیادہ اعتماد و اتحاد پیدا ہو سکتا ہے۔

امام حنفی رحمہ فرماتے ہیں امام ابو حنیفہ رحمہ سے دریافت کیا گیا،

دو بھائیوں نے دو بہنوں سے نکاح کیا اور شب زفاف میں ایک کی عورت دوسرے کے پاس اور دوسرے کی پہلے کے پاس چلی گئی۔ ان دونوں نے جماعت بھی کر لی، حالانکہ انہیں کچھ معلوم نہ تھا۔ اور صبح ہو گئی۔۔۔۔۔!

امام ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا ہر ایک اپنی بیوی کو ایک طلاق دے۔

پھر ہر ایک اس عورت سے نکاح کر لے کہ جس سے اس نے جماعت کی۔ اور اسی وقت نکاح کرے جس وقت اس کا خاوند طلاق دے، اے

حیلوں کی یہ قسمیں امام محمد رحمہ اور امام حنفی رحمہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ آخری الفاظ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حلف کے معاملہ میں یہ ایک طے شدہ بات ہے کہ جو آدمی قاضی کے سامنے ایسے امر کے لیے قسم کھالے جو ظاہر اور معروف طریقہ پر مبرا نہ ہو۔ تو مظلوم ہونے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا لیکن اگر ایسی مجبوری نہ ہو تو پھر گنہگار ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں تو وہ دوسرے کا حق برباد کر دے گا، اس کے برعکس مظلوم اپنے اوپر سے ظلم سہارا ہوتا ہے۔

حق شفیع اور منع زکوٰۃ کے حیلے

امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک

فقہی حیلوں کا مقصد تائید دین تھا۔

صفحات گذشتہ میں جو مثالیں پیش کی گئیں، وہ قارئین کے سامنے ایک واضح صورت احوال پیش کرتی ہیں، اور معلوم ہو جاتا ہے کہ ان سے فقہاء کا مقصد فقہی قواعد کو منہدم کرنا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے۔ کہ لوگوں کو ان سے مطابقت اختیار کرنے کی بہ طریق احسن رہنمائی کی جائے، اور تنگی قیود میں جہاں تک ہو آسانی پیدا کر دی جائے۔ اور اگر فقہی قواعد حق کی راہ میں آڑ بن جائیں تو انہیں ہٹا کر حق تک پہنچنے کا راستہ واضح کر دیا جائے۔

فقہ حنفی میں امام ابو حنیفہؒ نے جن حیلوں کا آغاز کیا تھا۔ اس سے ان کا مقصد مقاصد دین کو برباد کرنا نہ تھا۔ بلکہ ان کا مقصد ان کی تائید و حمایت تھا۔ اور ہماری پیش کردہ مثالوں سے آپ اس حقیقت کو دیکھ بھی چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین کس قدر سرگرمی سے مقاصد شرع کو آسان تر بنانے کی خاطر حیل اختیار کرتے تھے ان کا مقصد، مقاصد شرع سے جنگ و پیکار نہ تھا، وہ اغراض اسلام اور احکام شریعت میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ کیونکہ اسلام میں یسر (آسانی) ہے عسر (دشواری) نہیں،!

ہم دیکھتے ہیں کہ شفیع (جسے شفیع کرنے کا حق ہو) کا امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف: حق شفیع ضائع کرنے کے لئے حیل تلاش کرنے کے جواز میں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلہ میں کوئی رائے

مذکور نہیں۔ لہذا جن دو حضرات کی رائیں مروی ہیں ہم ان کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان دونوں آراء سے امام ابو حنیفہؒ کا طریقہ حیلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ یعنی ان کی پوری کوشش یہ ہوتی تھی۔ کہ حیلہ سے اخراج شارع کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچے۔ ورنہ شفعہ کے مسئلہ میں حیلہ جائز ہونے سے متعلق کوئی اختلاف نہ پایا جاتا امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔

”و شفعہ میں شفعہ کا حق برباد کرنے یا اس کی خواہش (خرید) کو تیز کرنے کے لئے حقیقی قیمت کو بچانا اور زیادہ قیمت کا اعلان کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ کام شفعہ سے قبل ہو۔“
لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں۔
یہ فعل مکروہ ہے، حد درجہ مکروہ۔

امام محمدؒ کی رائے کا سبب واضح ہے۔ کہ جو آدمی حق شفعہ کو برباد کرنے کی کوشش کرتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے۔ اور یہ قطعاً ناجائز ہے۔ کیونکہ جو شخص حق شفعہ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ گری سے کام لیتا ہے۔ گویا وہ ایک دوسرے آدمی کا ایسا حق برباد کرنے کے درپے ہے۔ جو شارع نے اُسے عطا کر رکھا ہے۔ اور کسی دوسرے کے حق پر زیادتی ناجائز ہے۔ پس جب شارع نے حق شفعہ تسلیم کیا ہے۔ تو یہ تشریع گویا شفعہ کے دفع ضرر کے لئے ہے۔ اور اس کے باوجود جو اسے ساقط کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ ضرر کے لئے راستہ ہموار کرتا ہے۔ اور یہ قطعاً ناجائز ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ دعوائے شفعہ سے قبل شفعہ امام ابو یوسفؒ کی اساس استدلال : کا حق ختم کرنے کی تدبیر کرنا جائز ہے۔ تو اس کا سبب یہ ہے کہ حق شفعہ کو ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے والا دراصل اپنے آپ کو نقصان سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اپنے آپ کو نقصان سے بچانے میں کوئی حرج نہیں۔ اپنے لیے دفع ضرر کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ اس کی مرضی کے بغیر مکان خرید لے گا۔ اور اس طرح اسے نقصان پہنچ جانا لازمی ہے لہذا اس سے اسے روکنا ایک جائز کام ہے۔

شفیع پر جو دعویٰ سے قبل ہی نقصان ہوتا وہ ہر طرح سے محض ایک احتمال ضرر ہے۔ کیونکہ شفعہ کو حق حاصل ہے۔ کہ وہ مکان کے متعلق غور کرے کہ آیا اس کا خریدنا ضرر ہے یا غیر ضرر۔ اگر ضرر کا خطرہ ہو۔ پھر اسے حق ہے کہ شفعہ کرے یا نہ کرے۔ اگر ایک موبہم نقصان کو دور کرنے کے لئے یہ حق ختم

ہی کر دیا جائے پھر بھی یہ ضروری نہیں کہ فروخت شدہ (مکان) سے وہ (متوقع) ضرر و دہری ہو جائے
صاحب مبسوط نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان، منع وجوب زکوٰۃ کے
لئے حیلہ کرنے میں اختلاف ہے۔

وجوب زکوٰۃ کو روکنے کے لئے حیلے کی مثال یہ ہے۔ کہ مثلاً سال گزرنے سے قبل اس قدر صدقہ
کر دیا جائے۔ کہ باقی مال نصاب زکوٰۃ سے کم ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ اسے جائز قرار دیتے ہیں اور
امام محمدؒ نا جائز سمجھتے ہیں۔ امام شریؒ قاضی ابو یوسفؒ سے نقل کرتے ہیں۔

وہ امام ابو یوسفؒ نے آمالی میں استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر ایک آدمی کے
پاس دو سو درہم موجود ہیں۔ لیکن جب سال ختم ہونے میں ایک دن باقی رہ گیا۔ تو اس
نے ایک درہم صدقہ کر دیا۔ کیا یہ مکروہ فعل ہوگا؟ کیونکہ جب اس نے ختم سال سے پہلے ہی
ایک درہم صدقہ کر دیا۔ تو اب اس کے پاس وہ نصاب کہاں رہا جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟
اُس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اور کوئی امام یہ فتویٰ بھی نہیں دیتا۔ کہ یہ فعل مکروہ ہے یا ایسا
کرنے والا گناہگار ہے۔

اور وجوب زکوٰۃ کو روکنے کے لئے امام ابو حنیفہؒ سے کوئی حیلہ مروی نہیں بلکہ ان کا ورع و تقویٰ
اور تشدد فی الدین۔ عبادات سے متعلق احکام میں حیلہ گیری کا متحمل ہی نہیں ہو سکتا۔

۱۔ المبسوط ص ۲۷۰۔ یہ صاحب مبسوط کے نقل کردہ الفاظ ہیں۔ لیکن آمالی کے سلسلے میں امام ابو یوسفؒ
کی اس روایت میں مجھے نہ صرف شک ہے۔ بلکہ میں اسے قبول کرنے سے انکار کرتا ہوں، ”وہ آمالی“ کا
پایہ ظاہر الروایت کی طرح قوی نہیں۔ اور نہ یہ معیاری کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ جو امام ابو یوسفؒ کی
طرف منسوب نظریات کی زیادہ قابل اعتماد ترجمان ہیں۔ نیز ہم اس بات کو بھی بعید از عقل سمجھتے ہیں۔ کہ امام
ابو یوسفؒ جیسا آدمی ایک عبادت کے وجوب کو روکنے کی کوشش کرے۔

یہاں دو باتوں کا تذکرہ ضروری ہے۔ ایک یہ کہ یہاں وجوب زکوٰۃ کو روکنے کی بحث ہو رہی ہے۔
نہ کہ واجب ہونے کے بعد ساقط کرنے کی بحث، اور ائمہ کبار میں سے کسی نے بھی ایسی بات نہیں کی۔
دوسرے وجوب زکوٰۃ کو روکنے یا حق شفعہ کو ختم کرنے کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے کسی قسم
کا کوئی حیلہ مروی نہیں کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے حیلے ظنی مفروضات سے یکسر بالا ہیں۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ کا معاملہ ہے وہ بھی حد درجہ پاک نہاد اور پاک باطن تھے، وہ عام لوگوں کے لیے ایک ایسے منع واجب کا دروازہ کس طرح کھول سکتے تھے۔ جس کی بجا آوری اور ادائیگی کے لیے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے قتال تک کیا ہے۔ لہذا امالی کی یہ روایت قطعاً مشکوک ہے، اور یہ بات بھی فراموش نہ کرنی چاہیے کہ امالی کا شمار مستند اور معیاری قسم کی کتابوں میں نہیں ہوتا۔

[امام ابو حنیفہ کا یہ عام دستور تھا کہ اپنے بال بچوں کے لئے جب کوئی چیز خریدتے تو مشائخ و علما کے لئے بھی وہی چیز ضرور خریدتے خود اپنے لئے جب کپڑا بڑاتے تو علما کے لئے بھی جوڑے تیار کراتے اسی طرح جس قسم کے فواکہ اور مچھلیوں کا موسم آتا۔ ناممکن تھا کہ اپنے لئے..... اور اپنے گھروالوں کے لئے خریدتے اور علماء کو بھی وہی مچھل خرید کر

نہ بھیجتے

بلکہ خواجہ مسعر بھی فرماتے کہ

علما یا دوسروں کے لئے امام جو چیزیں خریدتے ان میں ہمیشہ اس کا لحاظ فرماتے کہ اچھٹی سے اچھی قسم کی ہوں لیکن خود اپنے عیال کی خریداری میں عموماً لا پرواہی اور تساہل سے کام لیتے لیتے، ص ۲۶۱ (الموفق)

فقی حیلے اور مستشرقین فرنگ

غلط بیانی، اتہام، اور خردہ گیری

حیلوں کا مقصد توسع اور سہولت تھا :

ہم نے کچھ حیلے تحریر کئے ہیں۔ جو امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہیں۔ ممکن ہے یہ انہوں نے اختراع کئے ہوں، ان کی طرف رہنمائی کی ہو، یا انہیں تسلیم کیا ہو۔ بہر حال یہ کسی حیثیت سے بھی قابل اعتراض نہیں ہیں۔ ہم نے کچھ غیر مانوس قسم کے حیلے بھی ذکر کئے ہیں جو امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب ہیں، ان کے متعلق اپنی ذاتی رائے کا بھی اظہار کیا ہے۔

میرا یہ اذعان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے کوئی ایسا حیلہ مروی نہیں جو احکام دین اور مقاصد شارع کا لادیم ہو، خدا ان پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے، درحقیقت ان کا مقصد جو کچھ تھا۔ وہ تھا: توسع اور اور منع ضیق، کہ احکام شرعیہ میں زیادہ سے زیادہ سہولت اور آسانی بہم پہنچ جائے۔

لیکن مستشرقین فرنگ نے مسائل حیل کو کافی اچھالا ہے۔ انہوں نے نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا ہے۔ کہ مسلمان فقہاء عجیب عجیب فقہی مسائل کا استنباط کرتے رہتے تھے۔ جن کے ذریعہ یہ ظاہر احوال وہ ایک عظیم خدمت سرانجام دے رہے تھے۔ لیکن عملاً وہ ایسی راہ پر چل رہے تھے کہ جو اس عظمت کے منافی تھی، انہوں نے تکلیفات شرعیہ اور حیات عملیہ کے مابین توفیق و تطبیق کا نیا جادہ پیدا کیا، کہ لوگ تکلیف مالا یطاق سے بچ سکیں۔ اسی چیز کا نام حیل شرعیہ (شرعی حیلے) ہے۔

ساتھ ہی ساتھ ان متشرقیں نے یہ فیصلہ بھی صادر کر دیا کہ اسلام میں حیلہ کیا حیلہ اور تقیہ ایک ہے؟ دراصل تقیہ کی ایک شکل ہے، اور ظاہر ہے یہ راہ اسلام سے انکار کی ہے، یا کم از کم عمل غیر اسلامی کے قیام کی، کہ حکومت غیر مومنہ کی تعذیب و عقوبت سے اس طرح جان بچائی جائے۔ کہ یہ امر ضرورت کے وقت مباح ہے لہذا حیلہ اسی قبیل سے ہوا۔

پس متشرقیں کے خیال میں حیلہ ایک ایسا عمل ہے جو اپنی شکل اور مظاہر میں مطالب شرع سے مطابق اور موافق ہوتا ہے۔ لیکن نتیجہ شرع کی بالادستی اور اس کے احکام سے روگردانی کا مظہر ہوتا ہے یہ ہے متشرقیں فرنگ کا نظریہ حیلہ سے متعلق، اور کوئی شبہ نہیں متاخرین نے جس قسم کے حیلے ایجاد کئے ہیں۔ ان کا جہاں تک تعلق ہے بڑی حد تک درست بھی ہے۔ کیونکہ یہ حیلے اگرچہ ظاہری طور پر شریعت کے مطابق نظر آتے ہیں۔ لیکن حقیقاً احکام اسلام سے گلو خلاصی کا ذریعہ ہیں۔

مگر یہ حیلے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے منقول نہیں ہیں۔ کیونکہ ان حضرات کے حیلے تو محض حق تک پہنچنے کا ذریعہ تھے انہوں نے عقد میں جو شرائط عائد کئے تھے۔ ان کا مقصد احکام اور مقاصد شریعت سے ہم آہنگی تھا یہ ہرگز نہ تھا کہ لوگوں کو اس راہ سے بھٹکا دیا جائے۔ بلکہ یہ تھا کہ اگر لوگ حلف کی وجہ سے کوئی پیچیدگی محسوس کریں۔ تو اسے کھول کر واضح کر دیا جائے۔ نیز ان کا مقصد یہ بھی تھا۔ کہ عوام ایسے شرائط سے آگاہ ہو سکیں۔ جن کی مدد سے (معاہدہ کرتے وقت) اپنے حقوق کی حفاظت کرنے اور نقصان سے بچنے کی سبیل پیدا کر سکیں۔

پس ان علماء کے حیلے، ہر دم مقصد شائع، اور محض ظاہری توافقی و تطابقی شرع کے لیے نہ تھے، بلکہ اغراض شرعیہ کی تحقیق و تسہیل، حل مشکل اور دفع حرج کے لیے تھے۔ یہ نہایت عمدہ اور صحیح قسم کی فقہ تھی۔ جو عقود کے قواعد و شروط سے مطابق تھی، جس سے احوال عوام کا عرفان کامل نہ زیادہ آسان ہو گیا۔ اور سہولت کے لیے بالکل موزوں اور مناسب تھے،

یہ آئمہ اس امر کی پوری کوشش کرتے تھے۔ کہ ان کے حیلوں میں مقاصد شریعت کو کمزور کرنے والی کوئی شق نہ ہو۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ قبل از مطالبہ استقاط حق شفع کے سلسلہ میں کیا اختلاف تھا؟ امام محمد ان باتوں میں حیلہ کے سرے سے قائل ہی نہ تھے۔ اور امام ابو یوسفؒ اگر حیلہ کو مباح قرار دیتے تھے۔ تو اس بات کی پابندی عاید کرتے تھے۔ کہ حق شفع کے مطالبہ کے بعد یہ حیلہ قطعاً کارگر نہ ہوگا،

مذہب حنفی اور اس کے مراحل نمو

فقہ حنفی صرف امام ابوحنیفہ کے اقوال و اجتہاد پر مبنی نہیں

احناف کا مجموعہ فقہیہ

مسلب حنفی جو نسلاً بعد نسل چلا آرہا ہے، علمائے اس کی تدریس میں سرگرم حصہ لیا، اور اس کے اساسی اصولوں پر تخریج مسائل کی گئی، یہ تھا امام ابوحنیفہؒ کے اقوال کا مجموعہ نہیں، بلکہ یہ فقہ امام صاحبؒ اور ان کے شاگردوں کے اقوال کا نام ہے۔ بلکہ آپ یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ فقہ ابوحنیفہؒ کے مکتب فکر پر مشتمل ہے۔ جس کا مرکز پہلے کوفہ میں تھا۔ اور پھر انکی وفات کے بعد ان کے شاگردوں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاتھوں بغداد منتقل ہو گیا۔

جب امتزاج و اختلاط کی یہ کیفیت ہو تو اس کو صرف ابوحنیفہ کا مذہب نہیں قرار دے سکتے جس کی بنیاد و اساس صرف ان کی ذات پر ہو، جیسے کہ اس سے پہلے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مذہب جو صرف ان کے ذاتی اقوال پر مشتمل ہونے کی حیثیت میں متفرد ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مختلف اسباب ہیں جن کے باعث امام ابوحنیفہؒ ان کے شاگردوں اور بعض معاصر فقہائے عراق مثلاً عثمان البقیؒ ابن ابی نعیمؒ اور ابن ابی یسلیٰ جیسے بڑے بڑے فقہاء کے خیالات کے مجموعہ کا نام فقہ حنفی ہے، اگرچہ ان تمام حضرات کے خیالات کو اساسی حیثیت حاصل نہیں۔ لیکن احناف کی کتابوں میں ان کے اقوال ضمنی طور پر ذکر کئے گئے ہیں۔

فقہ حنفی مجموعہ اقوال فقہاء ہے :

— : (۱) مذکورہ اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال اس امتیاز کی

انداز سے ذکر نہیں کیے جاتے۔ کہ باقی فقہاء سے الگ ہوں۔ اور ان کے اختلاط سے الگ کر کے انہیں ہر حیثیت سے ایک منفرد مسلک کی صورت میں ذکر کیا جاسکے۔ کیونکہ امام محمدؒ نے جب عراقی فقہاء کے اقوال جمع کئے۔ تو صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کے اقوال جمع نہیں کئے۔ اور نہ ان کے اقوال دیگر ائمہ عراق اور معاصرین سے علیحدہ کر کے ذکر کئے۔ بلکہ فروعی اور دیگر مسائل تک ”متفق علیہ“ اور مختلف فیہ“ ذکر کرتے چلے گئے۔

اس کے بعد آئندہ نسلوں کے ہاتھ ایک ایسا مجموعہ قوانین فقہ آیا جس میں تمام فقہاء کے اقوال موجود تھے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کے اقوال مخصوص انداز میں درج تھے اور امام محمدؒ کے سوا بعد میں تمام حضرات نے اسی مجموعہ قوانین فقہ کو روایت کیا۔ اور اگر انہوں نے بعض فقہاء کے اختلاف کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ تو امام محمدؒ نے ان کے اختلافات کا ذکر ظاہری روایت کے مطابق لکھنے کا اہتمام نہیں کیا۔ مثلاً یوں نہیں لکھا ”خلاف سنن“؛ (امام زفر کے علاوہ) اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے اقوال دیگر ائمہ کے اقوال کے ساتھ مخلوط شکل میں مروی ہیں۔ اسی مخلوط حالت میں علماء نے اس مجموعہ کی تدریس کی اور یہی مسلک، مسلک حنفی بن گیا۔ البتہ اس کی نسبت اس بڑے نام سے کی گئی جو ان ائمہ میں سب سے بڑا، اور بہتوں کا استاد تھا۔

امام صاحب کی مجلس تحقیق و بحث :

:- (۲) ایک سبب امام ابو حنیفہؒ کا وہ طریقہ کار بھی ہے جو درست مسائل علیہ مختلفہ کے سلسلے میں وہ اختیار کیا کرتے تھے۔ فرضی یا واقعی معاملات سے متعلق احکام پر غور کرتے اور طلباء کے سامنے یہ مسائل رکھ دیتے پھر ان کے خیالات سنتے، ان سے مباحثہ کرتے یہ رفقا خود بھی مباحثہ میں حصہ لیتے، قیاسی مسائل میں کافی تند جشیں ہوتیں۔ اور یہ ایک دوسرے سے الجھتے رہتے۔ کبھی ایک خیال پر متفق ہو جاتے اور کبھی اختلاف رہنا ہو جاتا۔ امام صاحبؒ چونکہ از حد متقی تھے، حق پر اعتماد رکھتے اور آزادی رائے کا احترام کرتے اس لئے اپنے تلامذہ سے فرماتے کہ جو دلیل و زنی ہو اس کو قبول کرو،

امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال مرتب فرمایا کرتے تھے حالانکہ ان کے اپنے اقوال بھی مرتب ہو رہے تھے۔ یہ اقوال آنے والی نسل تک منتقل ہوئے۔ ان کے مباحثہ کا یہ مجموعہ ہی اس مکتب فکر کا سرمایہ تھا۔

جہاں مدارست جاری تھی، مذاکرے ہوتے تھے، استنباط کا کام ہوتا تھا اور تخریج مسائل ہونہ ہی تھی۔ کبھی یہ علمائے متفق نظر آتے اور کبھی مختلف المرائے ہوتے۔ خواہ اختلاف ہو یا اتفاق۔ لیکن بہر حال یہ سب ایک ہی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے تھے جو چند نسلوں کے بعد ایک مستقل مسلک کی صورت اختیار کر گیا۔

آزادی فکر و آزادی استدلال کے نمونے:

۳۳۔ ان اعلام علماء کے درمیان اتحاد کا ذریعہ وہ ملاقات نہ تھی کہ جس میں ایک دوسرے کے خیالات سے آگاہ ہوتے بلکہ تلمذ، پھر صحبت، پھر تعداد اس اقوال، یہ ایسی روش تھی کہ اقوال و مسائل فقہی میں خواہ اتفاق ہو یا اختلاف، لیکن یہ بحث ختم ایک اصول ہی پر ہوتی۔ اس طرح وہ اصول جن پر امام ابو حنیفہؒ کا مزن تھے، ان کے بعد بھی ان کے عہد حیات کی طرح ان کے شاگردان و رشید کے ہاتھوں قائم رہا، البتہ کبھی کبھی، کہیں کہیں کسی کسی بات پر معمولی سا اختلاف دوسری چیز ہے مثلاً قاضی ابویوسفؒ نے امام صاحب کے بعد حدیث پر تھی۔ محدثین اور فقہاء کے اسے کی کثیر تعداد سے فیض حاصل کیا۔ لہذا نہ صرف اپنے استاد سے بلکہ دوسرے محدثین سے بھی بکثرت استدلال پیش کرتے ہیں۔

اسی طرح امام محمدؒ کا معاملہ ہے۔ اس اختلاف سے یہ مراد نہیں کہ حدیث سے دلیل دینے کا معاملہ کوئی اختلافی مسئلہ ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان حضرات نے (ایسی احادیث سے بھی استدلال کیا) جو امام ابو حنیفہؒ تک نہیں پہنچیں۔ یا جن کے راویوں پر امام صاحب نے اعتماد نہیں کیا۔

۳۴۔ علاوہ ازیں اتحاد اصول مزج و اختلاف کا تیسرا سبب تھا جس نے اس مجتہد امام فقہی کو ایک مستقل فقہی مذہب کی صورت دے دی۔

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اقوال دراصل امام ابو حنیفہؒ کے اقوال ہیں۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ شدت پرہیزگاری کے باعث مسئلہ کی مختلف صورتیں پیش کرتے اور ان میں سے ایک صورت کو ترجیح دے کر اختیار کر لیتے اور باقی کو مسترد کر دیتے۔ کبھی ایسا ہوتا کہ ایک مسلک اختیار کر لیتے پھر اس سے رجوع فرماتے تو فقہائے متاخرین نے سمجھا کہ ان کے شاگردوں کے اقوال دراصل امام ابو حنیفہؒ کے وہی اقوال ہیں جن سے وہ رجوع کر

چکے ہیں۔

در مختار کے مصنف نے قاضی ابویوسفؒ کا ایک قول نقل کیا ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا :-
 ”میرا کوئی قول ایسا نہیں ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے خلاف ہو، میں نے
 وہی کہا جو وہ کہتے تھے۔“
 نیز امام زفرؒ سے بھی منقول ہے۔

وہ میں نے امام ابوحنیفہؒ کی کسی بات میں مخالفت نہیں کی، ہاں مگر جو کچھ خود
 انہوں نے فرمایا۔“

امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ : اور طحاوی میں تو یہ عبارت بھی موجود ہے۔

”اور جب اصحاب ابی حنیفہؒ کا کوئی قول ذکر کیا جائے گا تو یقیناً وہ ابوحنیفہؒ سے
 ہی منقول ہوگا۔ کیونکہ آپ کے تمام بڑے بڑے شاگردوں۔ مثلاً ابویوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ
 اور حسنؒ آپ کے اقوال مروی ہیں۔ ان لوگوں کا قول ہے۔
 ”ہم نے جو مسئلہ بھی بیان کیا ہے۔ وہ دراصل امام ابوحنیفہؒ ہی سے مروی ہے۔“
 اور اس بات پر انہوں نے شدید سے قسم تک کھائی ہے۔

اس لئے فقہ میں کوئی متحقق قول یا مسلک ایسا نہیں جو امام صاحب کا مسلک نہ
 ہو اور اگر وہ کسی اور طرف منسوب ہے تو محض مجازاً،

یہ حادی کی عبارت ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ سراسر مبالغہ ہے۔ امام ابویوسفؒ اور اسی
 طرح امام محمدؒ کے اقوال صرف یہی حیثیت نہ رکھتے تھے۔ کیونکہ اس طرح تو مصنف حادی انہیں مستقل
 مجتہدوں کی فہرست ہی سے خارج کئے دے رہا ہے۔ بلکہ ان کی شخصیتوں کو اساذ کی شخصیت میں
 مدغم کر رہا ہے۔ کہ ان کی طرف جو اقوال منسوب ہیں، وہ اندر سے حقیقت نہیں محض مجازاً،

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ قیاس یا استحسان کے طور پر جب بھی مسائل کا استنباط
 کرتے تو مسئلہ کے متعدد پہلو سامنے رکھ لیتے۔ اور بعض ایسے مفروضات کو پس پشت ڈال دیتے۔
 جن کے بارے میں وہ سمجھتے کہ یہ عوام کے معاملات میں مناسب نہیں۔ یا قیاس کے مقررہ ضابطوں
 کے مطابق نہیں یا شارع کی نگاہوں میں مقاصد دین سے ٹکراتے ہیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا۔ کہ آپ
 کے شاگرد آپ کی زندگی میں یا بعد میں بھی آپ کے بعیدانہ قیاس مفروضہ مسائل سے اختلاف کرتے۔

اس لئے یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا۔ کہ امام صاحب کے اقوال یا اسے جن سے وہ رجوع کر چکے تھے، آپ کی وفات کے بعد ان شاگردوں نے انہی میں سے کسی قول یا اسے کو اختیار کر لیا۔
 لگا ہے لگا ہے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی رائے امام ابو حنیفہؒ کے اس قول یا منسل سے مطابقت ہو جاتی ہے جس سے امام صاحب نے رجوع کر لیا تھا، یوں ان حضرات کا قول امام صاحب کے غسوخ قول کے مطابق ہو جاتا ہے۔ جب کوئی شاگرد کسی ایسے قول پر فتویٰ دے گا۔ تو وہ استاد سے روایت نہیں بلکہ اس کی مخالفت شمار ہوگی۔ ایک قولوں کہ اس نے استاد کی آخری رائے کو قبول نہ کیا۔ دوسرے اس طرح کہ اس نے استاد کے فیصلہ سے اختلاف کیا جس سے استاد رجوع کر چکا ہے کیونکہ اس کی رائے میں رجوع درست نہ تھا۔ تو جو شاگرد اس حد تک مخالفت کر سکتا ہو۔ اس کے بارے میں یہ کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے کہ اس کی جانب حقیقتاً نہیں بلکہ محض مجازاً فقہی اقوال منسوب ہیں؟

استاد اور شاگرد کے اختلاف آرا کا سبب کیا تھا؟ نیز امام صاحب کے شاگردوں کی مخالفت کا سبب یہ بھی ہے۔ کہ انہیں امام صاحب کی وفات کے بعد کوئی ایسی حدیث دستیاب ہوئی جو ان کی زندگی میں نہیں پہنچی تھی۔ یہ کیسے کہا جاسکتا ہے؟ کہ یہ بھی استاد کا قول ہے۔ اور شاگرد کی طرف محض مجازاً منسوب ہے؟ ابن عابدین نے بھی ان اقوال کو امام صاحب کی طرف منسوب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور ان کے شاگردوں کی طرف محض مجازاً نسبت کی ہے۔ اور کہا ہے۔

وہ امام صاحب نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ میرے اقوال میں سے صرف وہی قول قبول کرو۔ جس کی دلیل بھی موجود ہو، اس لئے امام صاحب کے بعد ان کے شاگردوں کے اقوال دراصل انہی کے اقوال منظور ہوں گے، کیونکہ انہوں نے امام صاحب کے مقرر کردہ اساس ہی پر اجتہاد کیا ہے۔ لہذا رجوع پورے طور پر ثابت نہ ہو گا، یہ درست ہے۔ کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا تھا کہ جب صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مسلک ہے۔ ابن عبد البرؒ نے بھی امام ابو حنیفہؒ کو دیگر ائمہ حضرات سے یہی قول نقل کیا ہے۔ نیز امام شعرائیؒ نے بھی ائمہ اربعہ سے یہی بات نقل کی ہے۔

سچی بات تو یہ ہے۔ کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب
امام صاحب کے شاگرد مجتہد مستقل تھے : مجتہد مستقل تھے۔ اور ان میں سے ہر ایک مستقل
رہے گا مالک تھا۔ بخاریؒ اسناد سے موافق ہوتی یا مخالف، البتہ انداز فکر سب کا ایک تھا،
قاضی ابویوسفؒ کی کتابوں کا مطالعہ کیجئے۔ آپ کئی مسائل میں اختلاف دیکھیں گے۔ اگرچہ یہ اختلاف
اصولیات میں نہیں۔ لیکن قروعات میں کثرت سے نظر آتا ہے۔

اسی طرح کتب امام محمدؒ کا مطالعہ ہے۔ یہ اختلاف ایسے متبع النسان کا کارنامہ نہیں ہو سکتا۔
جو استاد کے آراء میں سے کسی رائے کو اختیار کر لینے کی حد سے آگے نہ بڑھے، اس کی رائے محض
مجانہ ہی اس کی طرف منسوب ہو۔

کتب فقہ کا اگر استقرا کیجئے، اور اہمات مسائل فقہیہ پر ایک نظر ڈالیں، تو بہت سے اختلافی
مسئلے نظر آئیں گے۔ مثلاً لزوم وقف۔ سفید راجح، کی سزائے رجم (سنگسار) یا مقروض حق کا رجم وغیرہ
وغیرہ، ان تمام مسائل میں بکثرت اور واضح طور پر اختلاف نظر آتا ہے، حتیٰ کہ مذکورہ مسائل میں شیخ
فکر بھی جدا نظر آتا ہے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، اس لئے ان کی فقہی شخصیتوں کو
سلب کر کے استاذ کی شخصیت میں مدغم کرنے کا مطالب صاف طور پر حقائق سے تسخر کرنا ہے،
ان حضرات نے اپنی کتابوں میں اپنے استاذ امام حنیفہؒ کے اقوال اپنے اقوال کے ساتھ
ساتھ محض اس لئے ذکر کئے ہیں۔ کہ انہیں مختلف مسائل پر نظر رکھنے والے فقہاء کی سخت تلاش رہی
تھی۔ اور یہ بھی خیال تھا۔ کہ اصول اجتہاد یکساں رہے، نیز ابو حنیفہؒ اور ان کے معاصر فقہاء کے
زمانہ ہی سے عراقی فقہاء کے افکار اور فقہ کی تدوین جاری تھی۔ تاکہ فقہ کا طالب عالم فقہاء کے مختلف
اقوال دیکھ کر دلائل کی قوت کا اندازہ کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے :

”سب سے بڑا عالم وہ ہے جو اختلاف افکار کا زیادہ عالم ہو“

اور امام صاحب کے اقوال میں محض ان کے شاگردوں
فقہ حنفی کے مسائل غیر ماثورہ : کے اقوال ہی مخلوط نہیں ہوئے۔ بلکہ بعد ازاں بھی فقہ حنفی
میں کئی ایسے مسائل کا اضافہ ہوا۔ جو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے منقول نہیں۔ ان کے
بعد کے مسائل میں سے کچھ پر تو اعتماد کر لیا گیا۔ اور بعض پر اعتماد نہیں کیا گیا۔ نیز بعض اصحاب نے
کسی کو اور بعض نے کسی دوسرے قول کو ترجیح بھی دی۔ اس طرح ایک عظیم اختلاف پیدا ہو گیا۔
اور ترجیح کی بھی کثرت ہو گئی۔ لیکن یہ تمام کام ایک مقررہ اصول اور مضبوط بنیاد پر ہوا، ان مراحل سے

گزرنے کے بعد کہیں یہ مذہب پھلا پھولا، وقت کے احتیاجات سے ہم آہنگ ہوا، اور عامۃً احوال کے درد کا درماں بن گیا۔

ہم اس مسلک کے عوامل ارتقاء کو تین عنوانات کے تحت مختصراً بیان کریں گے۔ جن کے باعث یہ مسلک پروان چڑھا، اور جو اس کی کامیابی کا باعث بنے، وہ تین عوامل یہ ہیں :

(۱) مجتہدین کرام۔

(۲) تخریج مسائل کرنے والے حضرات۔

(۳) امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے بکثرت منقولہ اقوال، تخریج مسائل کی کثرت اور تخریج کرنے والوں کے اقوال کا اعتبار۔ اب ہم ان ہر سہ عوامل کو مجمل لیکن واضح طور پر پاکی حد تک تفصیل سے الگ الگ بیان کریں گے۔

اصحاب اجتہاد و تخریج

طبقات فقہاء کی تقسیم اور ان کے حدود و عمل

مجتہدین فقہاء اور ان کے مراتب

ابن عابدین فقہاء کرامات طبقات میں تقسیم کرتے ہیں جو یہ ہیں :

فقہاء کا پہلا طبقہ : یہ وہ طبقہ ہے جو شرع میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہے، اور کتاب و سنت سے مسائل کا استخراج کرتا ہے اپنے اجتہاد میں کسی کا ممتنع اور پیرو نہیں ہوتا عام اس سے کہ اجتہاد کا تعلق ان اصولوں سے ہو، جن پر استنباط مبنی ہوتا ہے یا عام اصولوں سے استنباط کئے ہوئے جزوی مسائل سے ہو، ان کی حیثیت وہی ہے جو آئمہ اربعہ کی تھی، امام ادنا علیؑ، امام لیث بن سعدؒ وغیرہ جو ائمہ اعلام میں شمار ہوتے ہیں انھوں نے کبھی کسی کی تقلید نہیں کی، نہ دلیل میں نہ استدلال کی اصل عام میں، نہ فروع جزئیہ میں، یہ ائمہ اعلام اصول میں کہیں متفق اور ہم نوا نظر آتے ہیں تو استعداد مخالفت کے باوجود امتناعی طور پر نہ کہ تقلید کرتے ہوئے، اور وہ بھی کثرت اور تواضع و افراط کے ساتھ نہیں۔

اصحاب ابو حنیفہؒ کس طرح کے مجتہد تھے؟ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شیخ مذہب ابو حنیفہؒ بلند مرتبہ مجتہد تھے، لیکن کیا ان کے اصحاب ابو یوسفؒ محمدؒ، زفرؒ اور اسی پایہ کے دوسرے اصحاب کو بھی مجتہدین کی اس قسم میں شمار کیا جاسکتا ہے؟ ابن عابدین نے دوسرے اصحاب علم کے اصول پر ان اصحاب کو پہلے نہیں بلکہ دوسرے درجہ کے مجتہدین میں شمار کیا، اور انہیں مجتہدین المذہب قرار دیا ہے، اور مجتہد مستقل کے زمرے میں نہیں رکھا ہے۔

کہتے ہیں۔

مجتہدین فی المذہب کے طبقہ میں ابو یوسفؒ، محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے دیگر اصحاب بے شک اولہ مذکورہ سے استخراج احکام پر قادر ہیں، لیکن انہوں نے بعض فروعی احکام میں استاد سے اختلاف کیا ہے لیکن قواعد اصول یعنی اصول اجتہاد میں استاد کے مقلد ہی ہیں۔

لیکن یہ بات قابل قبول نہیں، کیونکہ ابو یوسفؒ، محمدؒ، زعفرانؒ اور دوسرے اصحاب ابو حنیفہؒ امر واقعہ یہ ہے کہ اسلوب فکر میں پورے طور پر مستقل مجتہد تھے، ہرگز اپنے استاد کی کسی طرح سے بھی تقلید نہیں کرتے تھے، رہا استاد کے خیالات سے واقفیت یا افہام و تفہیم اور آغاز درس میں امتیاز حیثیت حاصل کر لینا یہ چیزیں ایسی نہیں جو ان کی حریت اجتہاد اور استقلال فکر میں مانع ہوں، ورنہ لازم آئے گا کہ ہر شاگرد اپنے استاد کا یکسر مقلد ہوا کرتا ہے، پھر بات یوں ختم ہوگی کہ سرور امام ابو حنیفہؒ مستقل مجتہد کے مرتبہ سے گر جائیں گے، کیونکہ انہوں نے بھی ابراہیم نخعیؒ کی فقہ کا علم اپنے استاد حماد بن ابی سلیمانؒ سے حاصل کیا تھا، اور بہ کثرت ان سے تخریج مسائل کیا کرتے تھے، یہ بات تو وہی کہہ سکتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ کو فقہ اور اجتہاد میں بالکل کوراثا بت کرنا چاہتا ہو۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ مستقل امام تھے، اور حجب انہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی فقہ حاصل کی تو کبھی اختلاف کیا اور کبھی اتفاق، اور اتفاق کی بنیاد استدلال و ثبوت تھی، نہ کہ تقلید و اتباع، یہی حیثیت اصحاب ابو حنیفہؒ کی ہے، انہوں نے فقہ استاد حاصل کی، طرز اجتہاد سیکھا، کبھی ان کے مسلک سے اتفاق کیا کبھی اختلاف، موافقت کی تو تقلید کے جذبہ سے نہیں بلکہ اقتناع و استدلال سے متاثر ہو کر، اور دلیل کے قائل ہو کر، اور ظاہر سے یہ شان ایک مقلد کی نہیں ہو سکتی، کسی طرح بھی!۔

وہ اصول جن پر استنباط مبنی ہوتا ہے، شیخ (ابو حنیفہ) امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور اس کے تلامذہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ وغیرہ ہیں بڑی حد تک یکساں تھے، لیکن صرف بڑی حد تک، پورے طور پر نہیں، اور یہی اختلاف ثبوت ہے، ان کے مجتہد مستقل ہونے کا، گو طریق استنباط میں بڑی حد تک اتفاق تھا، لیکن یہ اتفاق اتباع کے باعث نہیں تھا بلکہ اقتناع کے ماتحت تھا، یہی مجتہد کے درمیان وجہ امتیاز اور قسطا سستقیم ہے، نیز جو کئی بھی ان ائمہ کرام کے حالات و سوانح کا مطالعہ کرے گا وہ ان کے مقلد ہونے کی مکمل

نفی کرنے پر مجبور ہوگا، ان حضرات نے صرف استاد ہی سے کسب علم پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ دوسرے آستانوں پر بھی پہنچے اور استفادے سے دریغ نہیں کیا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ تک اصحاب اہل حدیث سے وابستہ رہے اور ان سے احادیث کثیرہ حاصل کیا، ان میں سے کافی حد تک ایسی تھیں جو امام ابو حنیفہ صاحب تک نہیں پہنچی تھیں، اس کے بعد عہدہ قضا کی گراں بار ذمہ داریاں انہیں تفویض ہوئیں، اور احوال عوام سے متعارف ہونے کا موقع ملا، استاد سے جو سیکھا تھا اس طرح اس پر صیقل ہو گئی، عوام سے متعارف ہو کر فیصلے کرنے اور حقائق زندگی سے آگاہ ہونے کے بعد تجرباتی دلائل سے مسلح ہو کر انہوں نے بار بار استاد اختلاف کیا۔ اب اگر ہم یہ کہیں کہ جو کچھ انہوں نے فرمایا ہے وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہی کے اقوال ہیں، جنہیں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے انتخاب کر لیا تھا تو یہ محض حقائق کی تکذیب ہوگی۔

امام محمد رحمہ اللہ حیات علمی کے آغاز میں بہت کم مدت تک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس رہے، اس کے بعد وہ امام مالک رحمہ اللہ کی خدمت میں چلے گئے، اور موطا کی ان سے روایت بھی کی۔ ان کی روایت اسناد کے لحاظ سے بہت زیادہ صحیح سمجھی جاتی ہے، سوال پیدا ہوتا ہے اگر یہ مقلد بھی تھے تو کس امام کے؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ یا امام مالک رحمہ اللہ کے؟ یا دونوں کے؟ انصاف اور منطق دونوں ہمیں مجبور کرتے ہیں۔ کہ ہم اس بات کا اعتراف کر لیں کہ وہ مجتہد مطلق مستقل تھے، اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دوسرے تمام اصحاب کا حال ہے!

ابن عابدین نے جن سات طبقات کا ذکر کیا ہے، ان میں ایک طبقہ "مجتہدین المذہب" فقہاء کا دوسرا طبقہ ہے۔
 کا ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مقرر کردہ اصول اجتہاد کے مطابق دلائل کے ساتھ تخریج مسألی کرنے کی قدرت رکھتا ہے، اور اس طبقہ میں انہوں نے ابو یوسف رحمہ اللہ، محمد رحمہ اللہ، زفر رحمہ اللہ اور امام صاحب کے دیگر اصحاب کو شمار کیا ہے۔ اس خیال کے غلط ہونے پر ہم گفتگو کر چکے ہیں۔ پس اس طبقہ میں جب صرف ان اصحاب ہی کو مثال میں پیش کیا جاسکتا ہے، تو گویا مذہب حنفی میں اس طبقہ کا دراصل کوئی وجود نہیں، کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ، امام محمد رحمہ اللہ اور دیگر اصحاب ابو حنیفہ رحمہ اللہ مستقل مجتہد تھے اور ان کی رائے کا اتنا ہی وزن تھا، جتنا ان کے استاد کی رائے کا ہوتا تھا، اگرچہ استاد امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ اہمیت و منزلت کچھ کم نہیں کہ انہیں سبقت، تعلیم اور شقیفہ کا فضل و تفوق حاصل تھا،

یہ طبقہ ان مسائل میں اجتہاد کرتا ہے، جن کے بارے میں صاحب مذہب فقہاء کا تیسرا طبقہ ہے۔
 (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب سے کوئی قول فیصلہ بروی نہیں، یہ مذہب کے اندر رہ کر معررہ ہوں پر صرف ایسے احکام کا استنباط کرتے ہیں، جو مضموم علیہ نہیں ہوتے۔

اور طے شدہ مسائل میں انہیں ایک خاص دائرہ فکر میں رہ کر سوچنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ دائرہ فکر سابق ائمہ کا مسلک موجود ہونے کی وجہ سے ایسی حیثیت رکھتا ہے، گو یا کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ یعنی اگر سابق حضرات کے فتاویٰ موجود ہوں تو ان کو بھی ان ہی فتاویٰ پر فتویٰ دینا ہوگا۔ یہ طبقہ دراصل دو عناصر سے مرکب ہے۔

ایک عنصر تو یہ ہے کہ عام قواعد کا دائرہ فروعیات سے استخلاص جن کا امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب التزام رکھتے تھے، کیونکہ یہی بزرگ تھے جنہوں نے اس سلسلہ کے قواعد و ضوابط مرتب کئے۔ اور دوسرے اصول وضع کئے جن کی بنیاد پر ایسا استنباط ممکن ہوا جو احکام فقہیہ کے استخراج سلیم کا مقياس ثابت ہو سکے، اور اجتہاد کی یہی قوی ترین سنت ہے!

دوسرا عنصر جو احکام مذکورہ قواعد کی اساس پر مندرجہ امور علیہ نہیں ہیں، ان کا استنباط بدایا طور کرنا کہ مذہب حنفی سے اعراض نہ ہو۔

اس طبقہ میں جن صاحب طہاریؒ، ابوحنیفہؒ، شمس الامام حلوانیؒ، شمس الامام سرخسیؒ، فخر الاسلام بروہیؒ اور فخر الدین قاضی خاںؒ ہیں، یہی وہ طبقہ ہے، کہ جس نے فقہ حنفی کی خدمت کی، اسی نے اس کے ارتقاء اور ترمیم و تخریج مسائل اور امام صاحب کے اقوال پر افتاء کی بنیاد رکھی، اس طبقہ نے مقابلہ راستے اور وجہات ترجیح کو مرتب کیا، بعض اقوال کو ضعیف اور بعض کو قوی ثابت کیا، اور اسی طبقہ نے مسلک حنفی کے لئے ذخیرہ فقہ کو یکجا نہ اور نمایاں حیثیت دی۔

ابن عابدینؒ نے اس کو اصحاب تخریج قرار دیا ہے یہ فقہا اپنے استاد کی اتباع فقہما کا چوتھا طبقہ۔ یہ پابند رہتے ہوئے مسائل کی تخریج کیا کرتے تھے، لیکن ہم اس طبقہ کو طبقہ مرجعین کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہ ایسے مسائل کا استنباط نہیں کرتے جن کے بارے میں کوئی مآثر و مشغول حکم نہیں ملتا، بلکہ وہ مسائل ترجیح کے کام لیتے ہوئے طبقہ سابقہ کے ضبط کردہ آراء مرویہ کے

۱۔ ابوالمسور کرخیؒ متوفی ۲۵۸ھ امام وقت تھے، اعلام فقہائین شمار ہوتے تھے۔

شمس الامام حلوانیؒ۔ متوفی ۳۵۶ھ یہ بھی اعلام فقہائین تھے۔

شمس الامام سرخسیؒ۔ مصنف مبسوط متوفی ۳۵۸ھ

فخر الاسلام بروہیؒ۔ متوفی ۷۸۲ھ

اور قاضی خاںؒ۔ متوفی ۸۵۹ھ، تبا و تہ قاضی خاں، فقہ کا مشہور کتاب ہے۔

ماہرین ترجیح کا کوئی پہلو اختیار کرتے ہیں اس کو یہ حق حاصل ہے کہ نصاب کے حالات، یا حالات عصر کے مطابق کسی قوی دلیل کی بنا پر یا صاحبیت طبقہ کے باعث مروی اقوال میں سے کسی قول کو ترجیح قرار دیں۔
خاص طور پر اس فعل کو استنباط مستقل نہیں قرار دیا جاسکتا، نہ تابع مانا جاسکتا ہے، بلکہ یہ ترجیح و موازنہ ہے۔ ان لوگوں میں ابو بکر رازی مشہور ہیں۔

امام رازی کس وجہ کے مجتہد تھے؟
اسی طبقہ میں اور سابقہ طبقہ میں ایک ایک اور نازک
سافرقی ہے جو موازنہ طور پر مستقیم نہیں ہو سکتا اور جو لوگ
ان دونوں کو ایک ہی طبقہ شمار کرتے ہیں۔ وہ بھی حقیقت سے کچھ دور نہیں کیونکہ فقہانہ اصول پر ان کے درمیان
ترجیح دینا ایسے فروعی احکام کے استنباط سے کسی طرح کم وزن نہیں جن کے احکام ائمہ سے منقول
مستقل نہ ہوں۔

اور امام رازی بھی جنہیں جو حقہ میں شمار کیا جاتا ہے، قاضیوں کی کئی اور دوسرے سابقہ طبقہ
کے ائمہ سے کم مرتبہ نہیں، امام رازی کی تصنیف "احکام القرآن" ان کے علم و فضل کی شاہد ہے۔
فقہ کا پانچواں طبقہ۔ یہ فقہ کا وہ طبقہ ہے جو مختلف مذاہب فقہی کے اقوال کے ماہرین و
کی استدلال و صلاحیت رکھتا ہے، ابن عابدین نے اس طبقہ کے متعلق
لکھا ہے۔

"ان لوگوں کا کام یہ ہے کہ بہتر روایات کو دوسری روایات کے خلاف میں تفوق اور تفضیل دے سکیں
ہیں ایسے مواقع پر جو الفاظ یہ استعمال کرتے ہیں یہ ہیں"
"یہ ادنیٰ ہے" "یہ اصح روایت ہے" "یہ ارفح ہے" "یہ ادق القیاس ہے" "یہ ادق
القیاس ہے"۔

ہمارے خیال میں اس طبقہ میں اور سابقہ طبقہ میں کوئی واضح امتیاز نہیں۔ اس وقت تک کہ
کہ اتمام متنازعہ میں ضروری ہے کہ قیاسی طبقہ امتیاز سے چھوٹے اور پانچویں طبقہ کو مذکورہ احکام
اور عہدہ و مقام کی حیثیت کا اعتبار ملحوظ خاطر رکھا جائے۔

اور ایک ہی طبقہ میں رہیں (اصحاب تخریج) جو ایسے مسائل کے امور حکم و تفریق کرتے
ہیں، جو کہ بار بار میں اصحاب ائمہ سے کوئی بات مروی نہیں ہے، لیکن ایسے کچھ امور و قواعد

۱۔ ابو بکر رازی ہی کو صحاح کہتے ہیں نہ کہ دوسرے۔

سے مروا نحراف نہیں کرتے،

— (۲) دوسرا طبقہ۔ مرجعین کا ہے جو مختلف روایات اور مختلف اقوال فقہی کے مابین ترجیح کا فریضہ انجام دیتے ہیں یہ قوی تر روایات پر ترجیح کی بنیاد رکھتے ہیں، اور صحیح تر اقوال کو نمانہ کرتے ہیں جو قیاس سے زیادہ سے زیادہ توافق رکھتے ہوں، اور لوگوں کے لئے زیادہ سے زیادہ سہولت بخش ہوں۔

اس سے قبل ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ کوئی ایسا دوسرا طبقہ جو اصحاب ابو حنیفہ پر مشتمل نہیں جسے مرتبہ مجتہدین مستقلین سے تنزل کر کے مرتبہ تابعین شیخ دام ابو حنیفہ تک پہنچانے کی کوشش کی جا رہی ہے، اسی نظریہ کی بنیاد پر یہ حضرات طبقات مجتہدین پانچ قرار دیتے ہیں، حالانکہ درحقیقت وہ صرف تین ہی ہیں،

پہلا طبقہ امام ابو حنیفہ رحمہ اور ان کے اصحاب۔

دوسرا طبقہ مخبرین یعنی اصحاب تخریج کا۔

تیسرا طبقہ مرجعین یعنی آراء مختلفہ کے مابین ترجیح دینے والوں کا۔

فقہ کا چھٹا طبقہ۔ ابن عابدین وغیرہ نے جو طبقات فقہا قائم کئے ہیں، ان میں یہ چھٹا طبقہ مقلدین کا ہے، یہ اقوال و روایات کے مابین ترجیح نہیں دے سکتے، لیکن ائمہ سابقین کے اقوال ترجیحی کا علم رکھتے ہیں اور انہی کو اختیار کرتے ہیں، ان کے بارے میں ابن عابدین کا قول ہے:

”یہ زیادہ قوی (اقویٰ) اور قوی، ضعیف اور ظاہر روایت، ظاہر مذہب اور روایت نادرہ کی تمیز کی قدرت و صلاحیت رکھتے ہیں، مثلاً متون معتبرہ کے مصنفین، جیسے مصنف کنز الاقوال۔ صاحب در مختار۔ مصنف وقایہ اور صاحب المجمع وغیرہ۔“

ان اصحاب نے اپنی کتابوں میں اقوال مردودہ اور روایات ضعیفہ نقل نہیں کئے لہذا اس طبقہ کا عمل ترجیح پر مبنی نہ تھا بلکہ ترجیحی اقوال و آراء اور ترتیب و درجات ترجیح کا عرفان اسے حاصل تھا، یہی اصول اس کا اصحاب ترجیح کے ساتھ ہوتا ہے، جن میں کوئی کسی رائے کو ترجیح دیتا ہے، کوئی کس کو۔ طبقہ مقلدین کے لوگ اصحاب ترجیح کے زیادہ قوی قول کو اصول مذہب کے مطابق ترجیح پر اعتماد کرتے ہوئے اختیار کر لیتے ہیں، یا ایسا قول جو زیادہ قابل اعتماد ہو یا اس قول کی تائید زیادہ لوگوں نے

کی ہو۔

خیر المرسل اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں۔

”اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف فیہ راجح و مرجوح اقوال اور قوی و ضعیف کے مراتب معلوم کرنا طالبان علم کا منہا ہے مقصود ہوتا ہے، اس لئے قاضی اور مفتی پر لازم ہے کہ وہ محض اندازہ سے جواب نہ دے بلکہ ٹھوس دلائل سے جواب دے اور اللہ تعالیٰ کے حلال کو حرام اور حرام کو حلال بتا کر خدا پر امترا کرنے سے بچے۔“

اس بات کی معرفت کہ علماء نے کس قول کو ترجیح دی ہے، نیز اصحاب ترجیح کا موازنہ، قوت و دلیل یا کثرت عدو کے اعتبار سے کوئی آسان اور ہلکا کام نہیں ہے۔

یہ مذکورہ طبقات سے فروتر ہے، یہ لوگ محض مقلد ہوتے ہیں اور مذکورہ فقہاء کا آخری طبقہ۔ امور میں سے کسی کی قدرت و استطاعت نہیں رکھتے۔ انہیں تخریج مسائل ترجیح آراء حتیٰ کہ مرجوح اقوال کے انتخاب کی قدرت نہیں ہوتی، ابن عابدین نے اس طبقہ کا وصف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

”انہیں کھرے اور کھوٹے کی تمیز نہیں ہوتی۔ یہ لوگ دائیں بائیں میں فرق نہیں کر سکتے بلکہ اندھیرے میں ٹانک ٹوئیاں مارنے والے کی طرح جو کچھ دیکھتے ہیں نقل کر دیتے ہیں۔ اس لئے جو ان کی تقلید کرے گا وہ گھاٹے میں رہے گا۔“

جب ان کی یہ حیثیت ہے، تو میں نہیں سمجھتا انہیں فقہاء میں کس طرح شمار کیا جاسکتا ہے؟ ہم بہت زیادہ رواداری برتیں تو انہیں صرف نقل نویس کہہ سکتے ہیں،

یہ فقہاء کے وہ طبقات ہیں۔ جو ابن عابدینؒ نے ابن عابدین کے بیان کردہ طبقات فقہاء۔ ذکر کئے ہیں۔ اس بحث و گفتگو سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کی ترتیب اسی طرح ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، یعنی:

پہلا طبقہ مجتہدین متقلین کا ہے جو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ پھر وہ طبقہ ہے جسے ہم اصحاب تخریج کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہ حضرات طبقہ اولیٰ

کے قواعد و ضوابط کے پابند ہیں اور اسی اساس پر فروعی مسائل میں قیاس سے کام لیتے ہوئے فتویٰ دیتے ہیں۔

پھر وہ طبقہ ہے جو اصحاب ترجیح کے نام سے موسوم ہے یہ لوگ اقوال مجتہدہ میں ترجیح دیتے ہیں۔

اس کے بعد وہ طبقہ ہے جو طبقہ ما قبل کے ترجیحات کا شناسا ہے، لیکن ایسے اقوال میں خود ترجیح دینے کا حق نہیں رکھتا جس کی سابق سے کوئی سند موجود نہ ہو۔
 یہ چنانچہ کہ پہلے تینوں طبقات مجتہدین پر مشتمل تھے، عام اس سے کہ ان کا اجتہاد مطلق ہو یا دائرہ مذہب فقہی کے اندر لیکن جیسے اجتہاد کا دائرہ بند ہو گیا، اور فقہاء مذہب متفق بنے اس بندہ و روان سے پر قفل لگا دیا جیسے دوسرے مذاہب فقہی کے فقہاء بھی کر چکے تھے، تو اب کسی کو بھی حق ترجیح حاصل نہیں رہا، بلکہ مفتی اور قاضی کا بھی صرف یہ کام رہ گیا کہ اقوال راجح کا علم حاصل کر لے اور انہی پر بحث و گفتگو کرتا رہے۔
 آگے چل کر ہم اس سلسلے میں مزید گفتگو کریں گے۔

مذہب حنفی میں کثرت اقوال

اسباب و عوامل ، وجوہ و علل

اقوال مختلفہ کے باعث تباہی و احکام :- اقوال مختلفہ کے باعث احکام بھی تباہی ہو گئے ہیں ، چوںکہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب سے جو روایات منقول ہیں وہ مختلف ہیں ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں کوئی حکم کبھی ایک روایت کے مطابق لگایا جاتا ہے ۔ کبھی کسی دوسری مخالف روایت کی بنیاد پر ۔

خود ائمہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ بھی باہم مختلف ہیں ۔ امام ابو حنیفہ کبھی امام ابو یوسف اور امام محمد کے اختلاف کرتے نظر آتے ہیں اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ امام زفر بن ہذیل سے مختلف الیائے دکانی بیہ ہیں ۔ خود امام ابو یوسف اور امام محمد بھی باہم مختلف انکار اور مختلف الیائے ہو جاتے ہیں ۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود امام ابو حنیفہ ایک مسئلہ میں دو رائیں رکھتے ہیں ۔ پہلے ایک رائے کو اظہار کرتے ہیں ۔ پھر اس کے بعد اس سے رجوع کر لیتے ہیں ۔ گویا کہ وہ رجوع ثابت نہیں ہوتا اور رائے کے تقدیم و تاخر کی حقیقت دشوار ہو جاتی ہے ۔ یہ صورتیں اقوال ہر ائمہ کے ساتھ البتہ ہیں ۔ مزید برآں جو اصحاب فقہانی المنہج ہیں ، انہوں نے بھی ائمہ مختلف سے ایسے مسائل میں اختلاف کیا ہے جن کے متعلق ان حضرات سے کوئی قول فیصل انتہائی نہیں بلکہ بعض اوقات تو اصولی مسائل میں بھی ائمہ سے اختلاف کرتے نظر آجاتے ہیں اور ان کا طریقہ اجتہاد اس تاثر کا مظہر ہے کہ اگر یہ ائمہ ان کے جہاد میں زندہ رہتے تو وہ بھی

انہی کی طرح سوچتے، انہی کی طرح کہتے اور انہی کی طرح تخریج کرتے۔
مذہب حنفی میں کثرت اقوال کے چار اسباب ہو سکتے ہیں :

۱۔ پہلا سبب اختلاف روایت

۲۔ دوسرا سبب۔ ایک ہی مسئلہ میں امام کے متعدد اقوال

۳۔ تیسرا سبب ایک ہی مسئلہ میں اختلاف رائے

۴۔ چوتھا سبب اصحاب تخریج کا اختلاف اور گاہے گاہے ائمہ سلف سے بھی اختلاف۔

اب ہم ان تمام اسباب کی مختصر لیکن جامع طور پر وضاحت کی کوشش کریں گے۔

اختلاف روایت :- آغاز بحث ہی میں ہم بتا چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے بہ نفس نفیس فقہ کی تدوین نہیں کی۔ اگر ہم اس بات کو وزن دیں کہ ان کے تلامذہ ہی ان کے اقوال کی تدوین کرتے رہے۔ اور یہ خود ابو یوسفؒ اور دوسرے شاگردوں کو فقط درس دیتے رہے اور انہوں نے جو کچھ مدون کیا وہ اسی کا حاصل تھا تو سوال یہ ہے کہ جب انہوں نے خود نہ کچھ مدون کیا نہ کوئی کتاب تصنیف کی تو ان کے شاگردوں کے تخریر کردہ اقوال ہی پر اکتفا کرنا پڑے گا۔ امام محمدؒ نے اقوال امام کا ایک کثیر حصہ اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے، لیکن ان کی کتابیں ایک ہی درجہ نہیں رکھتیں، اور صحت کے اعتبار سے منقولات امام محمدؒ کی خواہ کچھ بھی قیمت ہو یا جن لوگوں نے امام محمدؒ کی تحریروں کو نقل کیا ہے، ان کا مقام صدق کچھ بھی ہو لیکن نقل کی بنیاد و اساس تو بہر حال روایت ہی ہوگی، اور راویوں کا تعدد و اختلاف روایات کا سبب بنے گا۔ چنانچہ امام صاحب اور ان کے اصحاب کے روایات مختلف بھی ہیں۔ اور کبھی کبھی متضاد اور متضادم بھی۔ نتیجہ ظاہر ہے۔

ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مختلف بلکہ متضاد اقوال بھی مختلف اور متضادم ہیں۔ کبھی علما میں سے اصحاب ترجیح اجتہاد فکر سے کام لیتے ہوئے ترجیح کا پہلو بعض روایات میں اختیار کرتے ہیں اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ یہ وہ تیسرا طبقہ ہے جو حدود و مذہب فقہی کے دائرے سے باہر نہیں جاتا۔

ابن امیر الحاج نے اپنی شرح میں ابو حنیفہؒ سے متعلق اختلاف اقوال پر بحث کرتے ہوئے

لکھا ہے :-

”امام ابو بکر بلینی نے غریب میں ذکر کیا ہے کہ امام صاحب سے روایت میں اختلاف

کے متعدد اسباب ہیں۔“

۱۔ ایک یہ کہ سننے میں غلطی واقع ہو گئی ہو کہ کسی سوال پر امام صاحب نے نفی میں جواب دیا ہو۔ مثلاً فرمایا "لا یجوز" (جائز نہیں) اور راوی کو غلط فہمی ہو گئی ہو اور اس نے وہی نقل کر دیا ہو جو سنا ہو لیکن میرے نزدیک یہ بات کچھ یوں ہی سی ہے۔

۲۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کسی قول سے امام صاحب نے رجوع کیا ہو۔ امام صاحب کے پاس آنے جانے والوں میں کوئی اس رجوع سے واقف ہے وہ رجوع کی روایت کرتا ہے اور رجوع سے واقف نہیں وہ پہلی روایت دہرائے جا رہا ہے۔

۳۔ ایک سبب بھی ہو سکتا ہے کہ امام صاحب نے علی وجہ القیاس دوسرا قول بیان کیا ہو اور کسی موقع پر بشرط استحسان کے ایک بات کہی ہو۔ دونوں راویوں میں سے ہر ایک نے یہ ایک ایک بات (قیاس و استحسان) کی سنی اور اپنی سنی ہوئی بات نقل کر دی۔ میرے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ البتہ دوسرا قول جو علی وجہ القیاس ہے غیر متعین ہے ظاہراً یہ تشریح ہوتا ہے کہ قول اول ہی قیاس پر مبنی ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ مسائل کے علاوہ قیاس ہر جگہ استحسان پر مقدم ہوتا ہے تو گویا قیاس وہ قول ہے کہ جس سے رجوع کیا گیا اور جس کی طرف رجوع کیا جائے وہ استحسان کہلاتا ہے۔ بائیں ہمہ النسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے "ایک قول قیاس کے اعتبار سے تھا اور دوسرا از روئے استحسان" جسے ہر راوی نے الگ الگ سنا اور نقل کر دیا۔

۴۔ ایک سبب یہ بھی ہے کہ مسئلہ کا جواب دو حیثیتیں رکھتا ہو، ایک حجت حکم اور دوسرے بطور احتیاط بہت بڑاۃ پس راوی نے جو سنا، اسی طرح نقل کر دیا۔

امیر الحاج کی توجہ پر اختلاف پر تبصرہ :- امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف روایات کے یہ ہیں وہ اسباب جنہیں امیر الحاجؒ نے ذکر کیا ہے اور ہم نے انہیں کے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ امیر الحاج کے بیان کے دو پہلوں پر ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ یہاں تقدم سے مراد زمانی تقدم ہے نہ کہ ترجیحی تقدم
۲۔ منقول بہ تصرف طویل از شرح التقریر ج ۲ ص ۲۲۲۔

نقل روایت میں غلطی ممکن ہے :- ایک تو یہ کہ ابو بکر بلغی نے روایت کے سماع میں غلطی

کی ہے۔ نہی کو سبب اختلاف قرار دینا مستبعد سمجھا ہے۔ حالانکہ ان کا یہ استدلال یہ مفہوم رکھتا ہے کہ گویا وہ مذہب حنفی کو اس درجہ مندرجہ سمجھتے ہیں کہ امام صاحب سے کسی قول کے نقل کرنے میں غلطی ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ ایک عجیب سی بات ہے کیونکہ سنت کی روایات تک میں جو رسول مبلغ سے مروی ہیں اگر غلط ہو سکتی ہے تو ایک فقیہ کے اقوال نقل کرنے میں کسی طرح غلطی کا امکان نہ ہوگا؟ خواہ اس کا مرتبہ امامت بقدر ہی ترجیح ہو؟ نیز امام سے صحیح روایت کرنے کا اپنی قدر اہتمام ناممکن ہے جس قدر سنت کی حفاظت کا اہتمام کیا گیا ہے۔ باہیں ہمہ احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی بعض اوقات اختلاف پایا جاتا ہے اور علمائے حدیث کے ہاں مختلف روایات میں سے صحیح حدیث کو تلاش کرنا ایک مستقل فن ہے۔

(دوسرے یہ کہ حقیقتاً اسباب ترجیح ہی اختلاف اقوال کا سبب ہیں۔ اختلاف اقوال پر اختلاف روایت منحصر ہے۔ کئی ایسے اقوال مروی ہیں جن سے امام صاحب نے رجوع کر لیا تھا پھر ان کے مقابلہ میں دوسرے معتبر اقوال بھی ملتے ہیں اور یہی اقوال آخری ہیں جن پر استقرار رائے ہو گیا تھا اور اس بات کو جو چیز زیادہ نمایاں کرتی ہے وہ یہ ہے کہ گاہے گاہے ایک ہی ناقل مختلف روایات نقل کر دیتا ہے جیسے امام محمدؒ کہ ظاہر الروایت میں ان کی ایک روایت ہے اور نو اور میں دوسری اور اس کا سبب یہ ہے کہ انہیں امام صاحب کے دو قول ملے، چنانچہ انہوں نے دونوں کو روایت کر دیا۔

اور سچ تو یہ ہے کہ اختلاف اقوال کے باعث جو اختلاف روایات نظر آتا ہے۔ بسا اوقات یہ نتیجہ ہوتا ہے۔ سامع یا اس سے نقل کرنے والے کی غلطی کا،

اور جب اختلاف روایت ناشی ہوا اختلاف اقوال سے تو ہر دو اقوال کا وقت یقیناً مختلف ہوگا اور راوی مقدم یا موخر قول کی معرفت نہیں رکھتا کیونکہ اگر جانتا ہوتا تو دو کے بجائے ایک ہی قول کی روایت کرتا اور پہلے قول کو نسخ یا ازکار رفت قرار دے دیتا۔

اور اصحاب ترجیح نے مختلف کتابوں کے دریں و مطالع کے بعد بعض کو بعض پر ترجیح دی اور کتب ظاہر الروایت کو امام محمدؒ اور دوسرے حضرات مثلاً حسن بن زیاد کی باقی کتابوں پر ترجیح دی ہے اسی قبیل سے امام ابو یوسف کی کتب الامالی ہیں

لے کتب مذہب حنفی کے مرتب پر ہم نے گفتگو کی ہے۔ نقل فقہ حنفی پر جہاں بحث ہے وہاں لاجلہ کیجئے۔

جب ظاہر الروایت میں بھی ایک مسئلہ پر مختلف اقوال ملیں گے جن کے مابین ترجیح کا عمل
کار فرما ہو تو اکثر و بیشتر یہ نتیجہ ہوتا ہے اختلاف اقوال کا جو سبب ہوتا ہے اختلاف روایت
کا۔ اسی صورت بہ طریق ترجیح کسی ایک قول کو مرجح قرار دیا جاتا ہے جو دائرہ مذہب فقہی کے
اندر رہنے والے اصحاب ترجیح کے فیصلے مطابق ہوتا ہے :

امام صاحب فرمایا ہیں ایک عظیم کلام کی بحثوں میں گزارنے کے بعد میں نے اپنے دل کو
ٹھوڑا اور سوچنا شروع کیا۔ تو دل نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
اصحاب اور تابعین جو گزر گئے، ان لوگوں سے کوئی ایسی بات چھوٹی نہیں تھی
جسے ہم اب پانا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ ان چیزوں کے جاننے کی زیادہ قدرت
رکھتے تھے، ان امور کے زیادہ عالم تھے، ان حقائق کے زیادہ واقف تھے
لیکن اس قسم کے مسائل کے متعلق نہ انہوں نے جھگڑے کئے نہ مباحثے، وہ
ان باتوں میں کبھی منہاج ہی نہیں بلکہ ہمیشہ ان کے متعلق خاموشی اختیار کی البتہ
وہ شرائع و قوانین فقہ کے ابواب میں غور و فکر کرتے تھے، ان کے متعلق باتیں
کرتے تھے، باہم ان مسائل پر بیٹھ کر فکر و تامل فرماتے تھے اور ان کے متعلق لوگوں
کو ابھارتے تھے، لوگوں کو ان ہی مسائل کی تعلیم دیتے تھے، اور ان کی طرف
بلاتے تھے، صدر اول اسی حال میں گزرا جس میں سب سے پہلے اسلام لانے والے
صحابہ اور ان کے تابعین گزرے۔

—————

اختلاف اقوال امام

ایک اہم اور فکر انگیز بحث

مسئلہ ایک، اقوال متعدد

گاہے گاہے ایک ہی مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے دو قول ہوتے ہیں، ان اقوال میں اگر تقدیم و تاخر کا علم ہو تو دوسرا قول پہلے قول کا نسخ قرار دے دیا جاتا ہے، یا کم از کم پہلا قول متروک اور ازکار رفتہ مان لیا جاتا ہے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آخری قول کا تعین نہیں ہو پاتا، اس صورت میں دونوں قول روایت کر دیئے جاتے ہیں، اور متروک یا معمول کی توضیح نہیں کی جاتی، اب یہ کام اصحاب ترجیح و تخریج کا ہوتا ہے کہ ہر دو اقوال میں سے کسی ایک کو اصل قرار دیں، کیونکہ امام صاحب تروفات پاگئے، اور اس باب میں کوئی حکم نہیں چھوڑ گئے۔

اور دو مختلف زمانوں میں دو مختلف قولوں کا ہونا فقہیہ کے ناقص ہونے کی دلیل نہیں، بلکہ یہ طلب حقیقت میں اس کے اخلاص کی دلیل ہے، اور اس بات کا ثبوت ہے کہ دین کا سررشتہ کس طرح وہ تقاضے ہوئے ہے کیونکہ وہ قیاس کی بنا پر ایک رائے قائم کرتا ہے۔ پھر اسے صحیح حدیث کا علم ہوتا ہے، تو وہ حدیث پر اعتماد کرتا ہے، اور اپنے قیاس سے رجوع کر لیتا ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس نے محض قیاس سے ایک حکم دیا پھر جب لوگوں کا تعامل دیکھا تو قیاس کی بجائے استحسان پر اپنی رائے کی بنیاد رکھ دی۔ جو کہ عوام کے تعامل سے مطابق ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قیاس کی اساس ایک خاص وصف ہوتی ہے، بعد میں ایک اور وصف معلوم ہو جاتا ہے جو پہلے وصف سے زیادہ قوی ہوتا ہے، جس پر قیاس کیا گیا تھا، لہذا دوسرا

وصف علتِ حکم کے لئے زیادہ موزوں نظر آتا ہے، لہذا وہ قیاس اول سے قیاس ثانی کی طرف پلٹ آتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کے سامنے ایسی قوی دلیل پیش کی جاتی ہے، جو اسے اپنی سابقہ رائے بدلنے پر راغب کرتی ہے، تو وہ فوراً رجوع کر لیتا ہے، لیکن اگر ایسی کوئی روایت نہ ہو جس سے آخری قول کا تعین ہو سکتا ہو تو اصحاب ترجیح و تخریج کسی زیادہ قوی دلیل یا اصلح عمل کی بنیاد پر کسی ایک قول کو ترجیح دے دیتے ہیں۔

ایک ہی مسئلہ پر مجتہد کے دو قول یہ بھی امر واقعہ ہے کہ مجتہد مخلص ایک مسئلہ طلبِ حق کے ساتھ حکم تلاش کرتے وقت اولہ موجبہ کے قعارض، اور امارات کا شفعہ کے تصادم کے باعث متردد ہو جاتا ہے، اب مسئلہ دو پہلوؤں کا

_____ حاصل بن جاتا ہے، لہذا ہر پہلو سے متعلق وہ ایک راستے بیان کرتا ہے، اور ان دونوں اقوال کے مابین کوئی زمانی فرق و بُعد بھی نہیں ہوتا، پس گو راوی ایک ہو، لیکن قول دو مروی ہوتے ہیں، بعض علماء نے اس صورت حال کو اختلافِ روایت کا نتیجہ قرار دیا ہے۔
ابن عابدین کا تجزیہ بحث :- ابن عابدین اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں :-
”اور گاہے گاہے مجتہد کو مسئلہ میں اس وجہ

سے تردد و سلاحت ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے دلائل متعارض ہوتے ہیں، اور کوئی سمت مرجوح نظر نہیں آتی یا ایک ہی دلیل کے مدلول میں اختلاف رائے ہو جاتا ہے کیونکہ دلیل گاہے گاہے دو یا اس سے زیادہ نتائج پیدا کرتی ہے۔ اس طرح ہر نتیجہ کا ایک جواب ہونا چاہئے۔ پھر کبھی تو ایک قول مرجوح قرار دیا جاسکے گا، تو وہ امام رح کی طرف منسوب ہوگا، اور کبھی مرجوح قرار دینا ناممکن ہو جائے گا۔ تو پھر اس مسئلہ میں امام رح کی رائے دونوں طرف مساوی رہے گی، یہی وجہ ہے کہ آپ کو فقہائے متاخرین ایک ہی مسئلہ میں دو قول نقل کرتے ہوئے نظر آئیں گے اور پھر اس شق کے مطابق حکم دیں گے۔ کہ جو دونوں سمتوں کی معنویت رکھتی ہو۔ چنانچہ وہ کہا کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو رائیں یا قول منقول ہیں، اور امام سے منقول ہے کہ حکم اور فتویٰ ترجیح معلوم کے بغیر جائز نہیں۔ مال اگر مجتہد کے سامنے دلائل متعارض ہوں اور ترجیح نامکمل ہو جائے۔ تو پھر چونکہ

دونوں صورتیں اسی طرح کی ہیں، لہذا جس شق پر بھی وہ حکم دے گا جانتے ہوگا، اور ہر دو اقوال کی امام کی طرف نسبت درست ہوگی، برعکس بعض اصولیین کے کہ وہ کہتا کرتے ہیں کہ ایسی صورتیں کوئی قول بھی امام کی طرف منسوب نہ ہوگا، اور اس طرح یہ رائے بھی غلط ہے کہ صرف ایک ہی رائے امام کی طرف منسوب ہو سکتی ہے! اس لئے کہ دوسرے قول سے رجوع غیر معین ہے، پس جب کہ دونوں پہلو مساوی ہوں اور ایک پہلو کی ترجیح یا اس سے رجوع منقول نہ ہو، تو ترجیح دینے والا ایک قول اپنی جانب سے منسوب کرے گا۔ اور دوسرے قول کا روایتاً ذکر کرے گا اور اگر دوسرے قول سے بالکل ہی اعراض کر لے۔ تو پھر وہ سرے سے اس کا قول ہی شمار نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کا اپنا قول راجح ہوگا۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی دوسرے ائمہ مخلصین کی طرح ایک مسئلہ میں دو اقوال منقول ہیں، کبھی ایک قول سے رجوع ثابت ہو جاتا ہے، لیکن اکثر و بیشتر نہیں ثابت ہوتا، بلکہ دونوں پہلو مساوی نظر آتے ہیں، کیونکہ کسی مسئلہ میں ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دیے بغیر حکم بتانے میں وہ متردد رہتے تھے، لہذا ان سے دونوں قول منقول کر دئے جاتے تھے۔

اسی طرح امام صاحب کے اصحاب کا معاملہ ہے، مثلاً امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ سے بھی ایسے اقوال منسوب ہیں کیونکہ یہ امام اور مجتہد مستقل کی حیثیت رکھتے تھے، یہ دوسری بات ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کے طریق اجتہاد سے زیادہ متاثر تھے، چنانچہ انہوں نے یہ طریقہ جو اختیار کیا، یہ بر سبیل اقتناع تھا نہ کہ بر سبیل اتباع،

اصحاب ابی حنیفہ

امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ میں فکر و نظر کا اختلاف

امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصحاب نے بہت سے جزئی مسائل میں اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے۔ اصول فقہ کے ماہرین کا بیان ہے کہ ان حضرات نے اپنے استاد سے بعض ایسے قواعد میں بھی اختلاف کیا ہے جو استنباط مسائل کے لئے اصول استنباط کا درجہ رکھتے تھے۔

ان حضرات کے اقوال کبھی باہم مختلف ہوتے ہیں اور کبھی متفق۔ مذہب حنفی میں ان کے اقوال وہی درجہ رکھتے ہیں جو خود امام صاحب کے اقوال کا ہے، کیونکہ مذہب حنفی اس فقہی مکتب فکر کے مجموعہ آرا کا نام ہے جس کے صدر نشین مجلس امام ابو حنیفہ تھے۔ اور وہ اصول جن پر احکام فقہ کے اتفاق و اختلاف کی بنیاد ہے، کوئی الجملہ یکساں ہیں، لیکن تفصیلی طور پر نہیں، اگر کہیں اصولی اختلاف ملتا بھی ہے تو شاذ و نادر جو اتحاد منہج میں مانع نہیں ہوتا، اور طریق استنباط میں یکساں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ کے تمام اقوال الگ الگ نہیں بلکہ مخلوط اور منزوج اور غیر منفصل صورت میں ملتے ہیں، آغاز بحث میں ہم اس طرف اشارہ بھی کر چکے ہیں۔

کیا اصحاب ابو حنیفہ کے اقوال خود امام صاحب کے اقوال ہیں؟ بعض اصحاب قلم کی کوشش ہے کہ اصحاب ابو حنیفہ کے اقوال کو خود امام صاحب کے اقوال ثابت کر دکھائیں، ان لوگوں کا مزعومہ یہ ہے کہ یہ حضرات امام صاحب کے یکسر تابع تھے، اور ان سے جو اقوال منسوب ہیں وہ امام صاحب ہی کے اقوال سے مختار ہیں، گزشتہ اوراق میں ہم

اس خیال کو باطل ثابت کر چکے ہیں، ابن عابدین کا خیال ہے کہ ان اصحاب کے اقوال دراصل امام صاحب کے اقوال ہیں، کیونکہ امام صاحب نے انہیں حکم دیا تھا۔

”میرے ان اقوال کو درست سمجھو جن کے ساتھ کوئی دلیل بھی ہو۔“

امام صاحب سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا۔

”جب کوئی صحیح حدیث مل جائے تو یہی میرا مذہب ہے۔“

ابن عابدین کے الفاظ یہ ہیں۔

”جب امام رح نے اپنے اصحاب کو حکم دیا تھا کہ میرے وہ اقوال قبول کرو۔ جن کی

پشت پر کوئی دلیل ہو۔ پس ان کے اقوال گویا امام کے اقوال ہوئے، کیونکہ یہ اقوال

انہی قواعد کی اساس پر قائم ہیں جو امام ابو حنیفہ رح نے مرتب کئے تھے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ علامہ بیرونی نے ابن شحنہ کی تصنیف شرح ہدایہ کی ابتداء میں

اس کی مثال دی ہے۔ کہ جب صحیح حدیث مل جائے، اور وہ مسلک ابو حنیفہ رح

کے خلاف ہو تو حدیث ہی پر عمل کیا جائے گا۔ اور اسی کو امام صاحب کا مذہب

تصور کیا جائے گا، اے پڑھ کر امام صاحب کا یہ قول درست ماننا پڑتا ہے کہ

”جب صحیح حدیث مل جائے۔ تو یہی میرا مذہب ہے۔“ اور جب اہل نظر نے کسی دلیل

کا مطالعہ کیا اور اسی پر عمل بھی کیا۔ تو مسلک حنفی ہی کی طرف اسے منسوب کرنا درست ہوگا

کیونکہ یہ اجتہاد صاحب مذہب کی اجازت سے ہوا تھا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں۔ کہ

اگر وہ اس کے ضعف سے واقف ہوتے تو فوراً رجوع کر لیتے، اور زیادہ قوی پہلو کا

اتباع کرتے! اے

اس بحث میں ہم نے ابن عابدین کی تحریر پیش کی ہے، اور

ابن عابدین کے مزمومات پر تبصرہ۔ جن جن حضرات نے اصحاب امام کے اجتہاد کو امام صاحب

کی طرف یہ کہہ کر منسوب کیا ہے کہ ان کے اقوال درحقیقت امام صاحب ہی کے اقوال ہیں، تاکہ ثابت ہو جائے

کہ یہ پورے طور پر امام صاحب کے متبع اور پیرو تھے، اور بتایا جاسکے۔ کہ ان حضرات کے اقوال مسلک

حنفی میں صرف معتقدانہ طور پر قبول کئے جاسکتے ہیں۔

منہاج استاد میں شرکت نہ کہ تبعیت میرا خیال ہے یہ لوگ ان حضرات کرام کے لئے جس طرح کی
تبعیت ثابت کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ اتباع نہیں جو ایک
مقلد مجتہد کا یا مجتہد مقتید، مجتہد مطلق کا کیا کرتا ہے، بلکہ اسے یوں سمجھئے کہ یہ ایک شاگرد کی اپنے استاد
کے منہاج میں پوری شان اجتہاد کے ساتھ — نہ کہ تقلید و تبعیت کے ساتھ — شرکت ہے، یہ ربط و
صلہ ایسا ہے جو تبعیت کے مفہوم کو کمزور کر دیتا ہے، بلکہ استاد اور تلامیذ کے فقہی مذہب میں
وحدت پیدا کر دیتا ہے، جس پر استاد کا نام چسپاں ہے، اور جو اس کی طرف منسوب ہے خواہ تلامیذ
نے بعض مسائل میں اس کی تائید کی ہو یا مخالفت۔ !

امام ابو حنیفہ رحمہ اور ان کے اصحاب کے مابین ربط و صلہ کی نوعیت کچھ بھی ہو، بہر حال ان کے
اقوال مذہب حنفی میں مایہ اعتبار ہیں، ویسے چونکہ امام صاحب سے روایات بکثرت ہیں اس لئے اقوال
بھی کثیر ہیں۔ اور اسی کثرت اقوال کے باعث یہ مسلک ایک وسیع اور ہمہ گیر حیثیت اختیار کر
گیا ہے۔

تخریج کے مراحل

عہدہ عہد کے ارتقاء کی نشان

اصحاب تخریج کے کارنامے

امام ابو حنیفہ رحمہ اور ان کے اصحاب نے جملہ مسائل میں اجتہاد نہیں کیا، بلکہ صرف ان معاملات و حوادث میں استنباط کیا ہے جو ان کے عہد میں رونما ہوئے، یا ایسے امور جنہیں انہوں نے فرضی طور پر تصور کیا تھا۔ تاکہ جس واقعہ کا بھی احتمال ہو، اس پر قیاس کر کے کوئی راہ پیدا کر دیں، بشرطیکہ وہ جنس علت قیاس کی محتمل ہو، ان کے زمانے میں جو جیسے اور جتنے بھی واقعات ظہور پذیر ہوئے ان کے احکام انہوں نے مستنبط کئے، نیز مفروضہ واقعات کے احکام کا بھی استخراج کیا۔ پھر بھی ہر زمانہ میں کچھ ایسے معاملات باقی رہ جاتے ہیں جن کے بارے میں احکام نہیں ملتے، اور یہ حقیقت ہے کہ لوگوں کو بعض ایسے مسائل سے بھی سامنا کرنا پڑتا ہے جن سے متعلق سلف سے کوئی فیصلہ منقول نہیں، پس اب ضروری ہے کہ اصحاب تخریج کا ایک سا گروہ عالم وجود میں آئے تاکہ جو مسائل آئمہ سلف کے زمانہ میں پیش نہیں آئے، ان سے متعلق سلف کے طریقہ اجتہاد پر استنباط احکام کر سکے، کیونکہ ان نئے مسائل کے بارے میں آئمہ سے احکام مروی نہیں تھے۔

اصحاب تخریج کا زمانہ امام ابو حنیفہ رحمہ اور ان کے اصحاب کے دور کا ہے، اور بعد کے زمانہ میں جو بھی نمودار ہوا، اس نے اپنے اپنے عہد کے مسائل مختلفہ پر غور کر کے احکام کی تخریج کی اور طریق کار کی بنیاد امام ابو حنیفہ رحمہ اور ان کے اصحاب کے ان فروعی مسائل پر رکھی جو ان سے ماثر اور منقول چلے آ رہے تھے، اس طرح اصحاب تخریج کا کام جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، وہ عناصر پر قائم تھا۔

— (۱۱) ایسے عمومی نتائج کی جستجو جنہیں امام ابو حنیفہ رحمہ اور ان کے اصحاب کی فقہ میں

استنباط احکام کا اصول قرار دیا جاسکے۔

— (۲۵) ایسے مسائل کی تخریج جن کے بارے میں پہلے سے کوئی نص موجود نہیں۔

اصحاب تخریج کا گروہ استخلاص قواعد فقہیہ کے بعد ظہور پذیر ہوا، اس لئے اس کا کام صرف یہ تھا کہ ایسے وقائع کے لئے استخراج احکام کرے جو اہل سابق میں پیش نہیں آئے تھے، اصحاب تخریج نے جن احکام حزیئہ کا استخراج کیا ہے علماء انہیں واقعات و فتاویٰ سے موسوم کرتے ہیں۔

یہ اصحاب تخریج صرف ان معاملات سے متعلق استخراج احکام پر اکتفاء نہیں کرتے تھے۔ جو سلف کے زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے، بلکہ بعض اوقات جہاں ضرورت پڑتی یا عرف عام کا تقاضا ہوتا تو سلف سے اختلاف بھی کیا، لیکن یہ اختلاف صرف ان مسائل میں پیش آیا جن سے مماثل مسائل میں سلف بھی عرف عام، قیاس اور استحسان سے کام لیا کرتے تھے، پھر ایسے نئے عرف سے بھی دو چار ہونا پڑا کہ اگر فقہا متقدمین زندہ ہوتے تو اس عرف جدید کی روشنی میں احکام صادر کرتے اس صورت احوال میں یہ اصحاب تخریج جو فتویٰ دیتے ہیں اس کی سند میں متقدمین کا کوئی قول نہیں پیش کیا جاسکتا،

یہ ہے عمل اصحاب تخریج کا۔ اور یہ ایک طبعی بات ہے کہ جس طرح ائمہ اگر ائمہ نے استنباط اول میں باہم اختلاف کیا، یہ بھی تخریج و قیاس میں مختلف راستے ہوں اور اسی طرح فقہ حنفی کو زیادہ وسیع پیمانہ پر نمو کا موقع ملا، اور جب صورت احوال یہ تھی تو قدرت اس مذہب نے وسعت اختیار کی، اور پھلا پھولا، حقیقت یہ ہے کہ ترجیح و تخریج ایک وسیع الافق بحث ہے جس کے بعض پہلوؤں پر آئندہ صفحات میں ہم گفتگو کریں گے۔

تخریج مسائل

فقہ حنفی کے ارتقاء اور نمو کا اہم ترین عنصر

تخریج کیا ہے ؟ :- تخریج سے مراد ان احکام و اقعات کا استنباط ہے جن کے بارے میں آئمہ مذاہب فقہ سے کوئی رائے یا حکم منقول نہیں

اصحاب تخریج کا یہ اجتہاد حدود مذہب فقہی کے اندر رہ کر قواعد و اصول عامہ پر مبنی ہوتا ہے۔ تخریج کا مفہوم اور مطلب یہ ہے کہ آئمہ مذاہب فقہیہ کے اقوال مختلفہ میں سے کسی قول کو رائج بیان کیا جائے یا جو مختلف روایات ان سے منقول ہوں، ان میں سے کسی ایک کو تخریج دی جائے

یہ عمل طبقہ اصحاب تخریج کا ہے جو اپنے مذہب فقہی کے دائرے کے اندر رہ کر برسرکار رہتے ہیں۔ یہ اصطلاح میں مجتہد مقید کہلاتے ہیں۔ دوسرا عمل اصحاب تخریج کا ہے جنہیں طرق تخریج کا علم ہوتا ہے۔ قوی اور اقویٰ کی معرفت ہوتی ہے۔ آرا اور روایات سے شناسا ہوتے ہیں۔ یہ کسی ایسے مسئلہ میں استنباط احکام نہیں کر سکتے جس کے بارے میں پہلے سے کوئی نص موجود نہ ہو نہ یہ منصوص علیہ احکام کے خلاف فتویٰ دینے کے مجاز ہیں۔ بلکہ کام صرف یہ ہے کہ رائج اور مرجوح میں تمیز کریں، قوی اور ضعیف کو پرکھیں۔ روایت کی صحت اور ضعف کا اندازہ لگائیں، ان دونوں طبقوں کا اصحاب تخریج اور اصحاب تخریج کے بارے میں طبقات فقہاء کے سلسلہ میں ہم گفتگو کر چکے ہیں

تخریج مسائل میں عرف کی اہمیت و حیثیت :- مستطیعہ اور ان لمحقہ احکام پر

جن سے وہ فرمے مستخرج ہوں جو ائمہ سابقین کے عرف سے مشابہ ہوں۔ یہ ائمہ اکثر مسائل میں عرف کی بنیاد پر احکام صادر کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ میں ایسے بہت سے مسائل نظر آئیں گے جو عرف عام یا عرف خاص پر مبنی ہیں، چنانچہ کتاب البیوع یا اجارات میں اکثر یہ عبارتیں نظر سے گزریں گی۔

”ماوراءالنہر کا عرف اسی طرح ہے؟“

اہل روم کا عرف یہ ہے؟

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اجتہاد مسائل میں عرف کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ اکثر و بیشتر عرف اسی چیز پر فیصلہ ہو جاتا اگر اس کی مؤثر حیثیت نہ ہو تو بھی یہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دینے کا سبب ضرور بن جاتا ہے۔ لیکن اصحاب تخریج کا کام صرف یہیں تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ اس حد سے بھی آگے بڑھتے ہیں اور ان مسائل پر بھی فتویٰ صادر کرتے ہیں جن پر آئمہ سابقین کے فتاویٰ موجود ہیں۔ وہ آئمہ سابقین کے فتاویٰ سے اختلاف بھی کرتے ہیں کیونکہ عصری تقاضے تغیر اور تبدیل پر مجبور کر رہے ہوتے ہیں

لیکن عصری تقاضوں کے مطابق تغیر فتاویٰ صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ آئمہ سابقین کے فتاویٰ، کتاب و سنت کی نص یا مبنی بر نص قیاس واضح پر مبنی نہ ہوں۔

مثلاً متقدمین فقہاء کا فتویٰ ہے کہ مالک اپنی مملوک چیز میں آزاد ہوتا ہے۔ عدالت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ دو پڑوسیوں کے درمیان شفعہ کے علاوہ کسی معاملہ میں بھی مداخلت کرے اور اس تنظیم کو دیانت پر چھوڑ دیا۔ لیکن جب لوگوں میں خرابی بڑھ گئی اور دینی احساس کم ہو گیا اور عام رواج ہو گیا کہ مالک اپنی مملوک چیز میں اس انداز سے تصرف کرنے لگا کہ پڑوسی کو ضرر شدید پہنچے تو متاخرین فقہاء نے اس صورت حال پر غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ امام صاحب نے حریت مالک کو قضائی طور پر مطلقاً تسلیم کیا ہے اور پڑوسی سے تعلقات پر اسے محض دینی اور شرعی امور کا باندہ بنایا ہے لیکن اگر وہ خود اس زمانہ میں بقید حیات ہوتے تو ان کا فتویٰ بدل جاتا اور مالک کو پڑوسی کے ادائے حق

لے عرف سے مراد وہ رواج ہے جو شارع کے احکام سے نہ ٹکراتا ہو اور عوام اس پر عامل ہوں فقہاء ایسے عرف کو تسلیم کرتے ہیں اور اسی پر فتویٰ دے دیتے ہیں۔

(ارمیں احمد جعفری)

کے لئے عدالتی طور پر مجبور کرتے ہیں وہ یہ کہ فقہائے متاخرین نے فتویٰ دے دیا کہ مالک کو ہر ایسی حرکت سے روکا جاسکتا ہے جس سے پڑوسی کو نقصان پہنچتا ہو اور عدالت کو حق حاصل ہے کہ وہ ایسے معاملات میں بے تامل مداخلت کرے۔ سطور بالا میں ہم نے عرف کی وضاحت کر دی کہ اصحاب تخریج یا مجتہدین فی المذہب کو جب آئمہ سابقین سے اختلاف کی ضرورت درپیش ہو تو اسے کس طرح برصے کا رہنا یا جانا ہے۔

اقوال مخرجین اقول امام نہیں قرار دیئے جاسکتے :- جن معاملات سے متعلق آئمہ یا منقول تو ہیں لیکن متاخرین فقہانے اصول معتبرہ کی بنیاد پر ان سے اختلاف کیا ہے کیونکہ عرف وہ چیز ہے جس میں تبدیلی حالات و عصر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہی رہتی ہے اور یہی سبب ہوتا ہے تغیر فتویٰ کا تو اس صورت میں آئمہ متاخرین کے اقوال کو معتبر حیثیت حاصل ہوگی اور یہ آراء فقہ کا جزو سمجھی جائیں گی لیکن یہ ضرور ہے کہ ان کو اقوال امام صاحب میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ابن عابدین نے لکھا ہے :-

”حاصل کلام یہ کہ امام ابو حنیفہ کے اصحاب نے جن مسائل میں اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے انہیں مسلک حنفی سے خارج نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آئمہ مشائخ نے ان پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ اسی طرح آئمہ مشائخ نے بدلتے ہوئے عصری حالات کے مطابق عرف عام، ہنگامی ضرورت یا ایسے ہی اسباب کی بنا پر جو اجتہادات کئے ہیں یہ سب امام صاحب کے مذہب سے خارج نہیں ہو سکتے کیوں کہ انہوں نے وزنی دلیل کی بنا پر جس پہلو کو بھی فوقیت دی ہے وہ گویا امام سے ماذون فیہ یعنی درست ہے۔ اسی طرح وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں بدلتے ہوئے عصری حالات یا ضرورت کے مطابق اجتہاد کیا گیا۔ تو اگر امام زندہ ہوتے تو ان کا فتویٰ بھی یہی ہوتا۔ کیونکہ جو فتویٰ انہوں نے دیا ہے وہ امام صاحب کے قواعد اجتہاد سے پورے طور پر مطابق ہے۔ پس یہ فتویٰ امام صاحب کے مذہب سے عین مطابق ہے۔“

البتہ جب تک امام صاحب سے تصریح کے ساتھ کوئی قول مروی نہ ہو اسے ان کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا، ایسی صورت میں کہنا چاہیے کہ یہ قول امام صاحب کے مذہب کے مقتضا سے مطابق ہے۔

اسی طرح مسائل تخریجات مشائخ کا

..... معاملہ ہے، ان تخریجات کو بھی امام صاحب کا قول نہیں متدار
دیا جاسکتا۔ یہی کہا جائے گا کہ یہ قول امام صاحب کے فلاں قول پر قیاس کیا گیا ہے
غرض اس طرح کے اقوال ہرگز امام صاحب کی طرف منسوب نہیں ہوں گے۔ البتہ
یہ صحیح ہے کہ انہیں مذہب حنفی کا فتویٰ یا فیصلہ اس معنی میں متدار سے دیا
جائے کہ یہ اپنی مذہب حنفی کا قول ہے۔ یا مقتضائے مذہب حنفی ہے

تخریج نے فقہ حنفی کو بہت فائدہ پہنچایا :- کی صورت، واقعہ یہ ہے کہ اس
مذہب اہل حلیفہ میں یہ ہے تخریج

چیز نے مذہب حنفی کے مندر اور ارتقا میں بڑا حصہ لیا ہے۔

ایک سبب ہے کہ اپنے اصولوں کی عظمت خصوصاً عرف عام کی وجہ سے یہ مسلک ایک ہمہ گیر
وسعت اختیار کر چکا ہے کیونکہ (فقہ حنفی) عوام کے مزاج اور حالات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔
فقہی علوم نے علماء سابقین کی وسعت ذہن اور آزادی فکر سے مستفید ہو کر اور اصحاب تخریج کی پشت
پناہی سے عوام کے احتیاجات بہت مناسب طور پر پورے کئے اور سماجی ردگ کا مداوا پورے طور پر
ہم پہنچایا۔

ہمارا یہ اعتقاد ہے کہ اگر مذہب حنفی میں تخریج مسائل کا کام اسی آزادی سے جاری رہتا اور اصحاب تخریج
ائمہ سلف کی طرح فقہی مسائل میں غور و خوض کرتے رہتے تو موجودہ وقت کی دشواریوں پر بھی بہ آسانی
قابو پایا جاسکتا اور کتاب سنت فقہی اصول و قواعد سے بغاوت کئے بغیر حالات کے مطابق مسائل کا
استنباط ممکن تھا اور یہ آراء، یقیناً فقہ حنفی کا ایک جز بننے کی صلاحیت رکھتے لیکن افسوس !
عوام پر جمود طاری ہو گیا اور وہ سمجھنے لگے کہ یہ جمود ان کا نہیں بلکہ فقہ اسلامی کا ہے۔ حالانکہ واقعہ
یہ نہیں :-

ترجیح

فقہ حنفی کا ایک مایہ ناز اصول

ترجیح اور عمل ترجیح

فقہانے جو ترجیح کا کام سر انجام دیا ہے، درحقیقت یہ ایک عمل شاقہ ہے، ان کی ترجیحات سے ان کی فقہی فہم اور دانش وری کا پتہ چلتا ہے، وہ قوی اور ضعیف استدلال سے واقف تھے۔ اور تخریج و استنباط مسائل کی استعداد و صلاحیت رکھتے تھے، لیکن انہوں نے اپنے اور اس کام کے مابین کچھ موانع پیدا کر دیئے تھے۔

ترجیح کا عام مفہوم ہے مختلف اقوال اور مختلف روایات میں کسی کو ترجیح دے دینا، روایات میں ترجیح دینے کے لئے سب سے پہلے ان کتابوں کا درجہ متعین کرنا ہوگا جن میں یہ روایات موجود ہیں۔ اگر کوئی روایت "ظاہر الروایۃ" میں ہو تو یہ زیادہ قابل اعتماد سمجھی جائے گی، اور اس کے علاوہ دوسرے روایات کا اعتبار نہیں ہوگا، بشرطیکہ پہلی روایت میں کسی طرح کا تعارض نہ پایا جائے۔ چنانچہ فتاویٰ ستارہ غانیہ میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ "ظاہر الروایۃ" میں جو روایت نہ ہو وہ صرف اس صورت میں قبول کی جائے گی کہ وہ اصول سے موافق ہو، اصل عبارت یہ ہے:

"اگر کوئی مسئلہ ظاہر الروایۃ کے علاوہ کسی اور کتاب میں ہو تو اگر وہ ہمارے مشائخ کے اصول سے موافق ہوگا تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ نہیں! ہمارے مشائخ سلف کے مقرر کردہ اصولوں سے مطابقت رکھتی ہو۔"

علاوہ ازیں "ظاہر الروایۃ" کے علاوہ دوسری روایات صرف اس صورت میں قبول کی جائیں گی

حبیبؒ ظاہر الروایۃ سے اس کی تائید بھی ہوتی ہو یعنی اس کے اصولوں سے ہم آہنگ ہو، اور وہ اصول
 ”ظاہر الروایۃ“ کے اصولی تخریج پر مبنی ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ وہ روایت مخالف اصول ہو تو اسے
 دو وجوہ سے ضعیف قرار دیا جائے گا، ضعیف کا ایک سبب سند اور روایت ہے، دوسرا اس کا شاذ
 ہونا، کیونکہ مذہب کے اصول عامہ سے یہ صورت مطابقت نہیں۔“

اور اگر دونوں روایتیں یکساں طور قوی ہوں اور کسی اصول سے ٹکراتی بھی نہ ہوں۔ کیونکہ شاذ
 ہونے کی صورت میں روایت معتبر ہی نہیں سمجھی جاسکتی۔ تو پھر مقتضائے حالات یا زیادہ قوی ہونے
 یا کسی دوسرے سبب سے ایک کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی، اگر پھر بھی ترجیح نہ دی جاسکے
 تو پھر یہ معلوم کیا جائے گا کہ آیا ایک روایت دوسری سے زمانی تقدم رکھتی ہے؟ کیونکہ دوسرا قول
 زیادہ قابل اتناء ہوتا ہے کیونکہ وہ پہلے قول سے رجوع کا شاہد ہوتا ہے، لیکن اگر اس کا پتہ بھی نہ
 چلے تو پھر اس مسئلہ میں امام کے دو قول تسلیم کئے جائیں گے، اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کو
 قوی دلیل سے ترجیح دی جائے گی۔ یہ ہے اقوال مختلفہ کے مابین ترجیح دینے کا اصول اور عملی
 ترجیح کے اصول اور مختلف پیمانے۔ یہ ترجیح دینے کے وہ اصول تھے جن پر روایات مختلفہ
 کی صورت میں اصحاب ترجیح عامل تھے۔ اب رہا اقوال
 مختلفہ میں ترجیح دینے کا مسئلہ، جو اس کے دو طریقے ہیں۔

— (۱) کبھی قائل رکھنے والے کی شخصیت ترجیح کا فیصلہ کر دیتی ہے۔

— (۲) اور کبھی دلیل کی قوت سے ترجیح کا کام لیا جاتا ہے۔

دوسری صورت میں ضرورت وقت یا عرف عام کی مدد سے ترجیح دی جاتی ہے۔ کیونکہ ان
 دونوں موخر الذکر صورتوں کو ترجیح دینے کے لئے دلیل قرار دیا جاسکتا ہے۔

قائل کی شخصیت کی صورت میں ترجیح دینے کا طریقہ یہ ہے کہ حبیب امام ابو حنیفہؒ اور ان
 کے دونوں شاگرد، امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کسی مسئلہ میں ایک ہی رائے رکھتے ہوں۔ تو اسے معتبر
 اور (قابل ترجیح) سمجھا جاتا ہے، البتہ اگر کسی وقتی ضرورت یا عرف عام کے باعث اصول معتبرہ کی بنیاد
 پر اختلاف پیدا ہو جائے، تو یہ دوسری بات ہے، اس صورت میں رائے کی بنیاد قیاس طبعی تصور کی
 جاتی ہے۔

حبیب امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دونوں شاگردوں میں سے کوئی ایک کسی مسئلہ میں ایک ہی
 رائے رکھتا ہوگا تو اسے ترجیح دی جائے گی، اور اگر یہ تینوں حضرات باہم مختلف رائے ہوں، تو مذکورہ

مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے پر فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ امام صاحب کی حیثیت یہ ہے کہ وہ امام مذہب ہیں، اس لئے جہاں بھی اختلاف، ضرورت، عرف، اصول یا دلیل قوی پر مبنی نہ ہوگا، وہاں امام صاحب یعنی امام مذہب ہی کا قول معتبر قرار دیا جائے گا۔

اور جب صورت یہ ہو کہ امام ابو حنیفہؒ ایک مفسر ہوں اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ ایک طرف تو اگر مفتی مجتہد فی المذہب ہے تو فریقین میں جس کے قول کو مدلل اور وزنی محسوس کرے گا اسے ترجیح دے دے گا، اور اگر وہ مفتی مجتہد نہ ہو تو بعض علماء مثلاً عبداللہ بن مبارک کی رائے ہے کہ صرف امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دے گا، بعض دوسرے علماء کا قول ہے کہ مفتی کو اختیار ہے کہ دونوں اقوال میں سے جس قول کو چاہے اختیار کر کے ترجیح دے لے، لیکن جمہور علماء کے نزدیک پہلا قول زیادہ صحیح ہے، قاضی خاں نے اس مسئلہ کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:۔

اگر ہمارے مشائخ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو، تو امام صاحب کے ساتھ ان کے جس شاگرد کی رائے ہوگی وہ قبول کر لی جاتے گی اور ظاہر ہے وہ قول امام صاحب کا ہوگا، کیونکہ اس صورت میں قبول رائے کے تمام شرائط موجود ہیں۔ اور دلائل بھی تائید میں ہیں، البتہ جب صاحبین و امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ، امام صاحب سے اختلاف کریں تو اگر یہ اختلاف عصر و زمان کے باعث ہوگا، جیسے فقہاء ظاہر عدالت تو اس صورت میں تغیر احوال کے باعث صاحبین کا فتویٰ قبول کر لیا جائے گا، اسی طرح مزارعت اور موائت وغیرہ میں صاحبین کا قول اختیار کر لیا جائیگا کیونکہ متاخرین کا اسی پر اجماع ہے، ان مسائل کے علاوہ اگر اختلافی صورت پیش آئے تو مفتی مجتہد ترجیح دینے میں مختار ہے، اور اپنی صوابدید پر عمل کرے گا، لیکن امام عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ نہیں وہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے پر فتویٰ دے گا! ۱۱

۱۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قاضی خاں کہتے ہیں کہ اگر اختلاف رائے کی اساس و بنیاد اختلاف عصر ہو تو مفتی کو چاہئے کہ ہر دو آراء میں سے وہ رائے اختیار کرے جو موافق زمانہ ہو، عام اس سے کہ وہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہو یا صاحبین و امام ابو یوسفؒ کی۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی خاں کے کلام کی بنیاد یہ ہے کہ اگر حالات زمانہ صاحبین کی راہ موافق ہوں تو ایسا ہی پھر وہ کہتے ہیں کہ علماء مزارعت اور موائت وغیرہ میں صاحبین کے قول کو ترجیح دیتے ہیں، ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ مفتی مجتہد کو اس باب میں اختیار ترجیح نہیں ہے، حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اسے یہ حق ہمیشہ حاصل رہتا ہے۔

جمہور علماء اسی بات کے قابل ہیں، کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کو ترجیح دی جلتے گی، البتہ اگر مجتہد فی المذہب اسباب موجبہ کے باعث اختلاف کرے تو کر سکتا ہے، اسی سلسلہ میں ابن نجیمؒ کہتے ہیں:

امام ابو حنیفہؒ کے قول پر صاحبین یا کسی ایک شاگرد کے قول کو کسی موجب قاضی کے بغیر ترجیح نہیں ہوگی۔ اور وہ موجب یا تو صحت دلیل امام ہو سکتا ہے یا ضرورت اور تعامل، جیسے مزارعت یا معاملات میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان کا اختلافی قول اختلاف عصر و زمان پر مبنی ہوگا۔ اور اس صورت میں اگر امام صاحب زندہ ہوتے تو وہ بھی ان دونوں کی موافقت کرتے۔ ا۔

اور یہ سب کچھ اس وقت ہو سکتا ہے جب کسی مسئلہ میں امام صاحب سے کوئی قول بھی منقول ہو لیکن اگر ان سے کوئی قول مروی نہ ہو، اور مجتہد فی المذہب کے خیال میں کوئی ترجیحی دلیل بھی موجود نہ ہو۔ تو امام ابو یوسفؒ کی رائے پر فتویٰ دیا جائے گا، امام ابو یوسفؒ سے بھی کوئی رائے منقول نہ ہو تو امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا، ان کے بعد امام زفرؒ کے قول پر پھر امام حسن بن زیادؒ کے قول پر۔ لیکن اگر کسی مسئلہ میں ان آئمہ میں سے کسی کی بھی کوئی رائے منقول نہ ہو تو پھر دائرہ مذہب میں رہتے ہوئے تخریج کرنے والے اصحاب اصول مذہب کو مد نظر رکھتے ہوئے تخریج کریں گے، اور اگر یہ باہم مختلف الآرا ہوں، تو ان میں سے کبار فقہاء کی اکثریت کا جو قول ہو گا وہ اختیار کر لیا جائے گا، جیسے امام طحاویؒ اور ان کے طبقہ کے دوسرے اعلام و اکابر، اور اگر اصحاب تخریج کی بھی کوئی رائے منقول نہ ہو، تو پھر اس صورت میں امام حادویؒ فرماتے ہیں۔

”مفتی کو چاہئے کہ انتہائی غور و خوض اور تامل و اجتہاد سے کام لے، تاکہ اس گراں بار ذمہ داری سے صحیح طور پر عہدہ برآ ہو سکے، لیکن اسے چاہئے کہ محض یوں ہی فیصلہ نہ کر دے، اپنے مرتبہ و منصب کا وقار قائم رکھے، اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے کہ یہ بہت بڑی ذمہ داری ہے، اسے نظر انداز کرنے کی جبارت بد بخت اور جاہل لوگ ہی کر سکتے ہیں!۔“

ان تصریحات سے واضح ہو جاتا ہے، کہ اگر مفتی کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جس کے بارے میں آئمہ سابقین ان کے تلامیذ، اور اصحاب تخریج سے کوئی نص وار نہ ہو تو اسے فتویٰ دینے سے باز نہیں رکھا جاسکتا، لیکن ضروری ہے کہ وہ زیادہ تامل و تدبیر سے کام لے کر اجتہاد کی ذمہ داری سے عہدہ برآ

ہو، اور اپنے مذہب فقہی کے اصول و فروع پر تخریج کی بنیاد رکھے،

ان حقائق کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اصحاب تخریج کی ضرورت ہر زمانہ میں ہوتی ہے کیونکہ نئے نئے واقعات و حوادث کا سلسلہ تو برابر جاری ہے ختم ہونے والا نہیں، اور ضرورت ہے کہ جو نیا مسئلہ درپیش ہو اس کا حل بھی موجود ہو، اور یہ کام اسی صورت میں اتمام تک پہنچ سکتا ہے کہ ہر عہد میں اصحاب تخریج موجود ہوں، اور یہی اس بات کا ثبوت ہے کہ مذہب میں اجتہاد کا دروازہ بند ہوا ہے نہ بند ہو سکتا ہے!

اجتہاد اور ترجیح و تخریج کا دروازہ کیوں بند ہوا؟ سابقہ بحث میں ہم نے ترجیح بغیر دلیل کا اختیار اور ترجیح و تخریج کا دروازہ کیوں بند ہوا؟ کی وضاحت کی ہے۔ رہی ترجیح با دلیل تو ظاہر ہے کہ یہ بہر حال معتبر ہے، کیونکہ یہ اُس مجتہد فی المذہب کی رائے ہوتی ہے جو تخریج مسائل پر قدرت رکھتا ہے۔ اور یہ کام ہر اس موقع پر کرنا پڑے گا جہاں متقدمین کے اقوال میں اختیار و انتخاب کا سوال ہو، جیسے امام ابو حنیفہ و اصحابین کے اقوال میں سے انتخاب و اختیار یا پھر اس امر کا مقتضی ہو، غرض ہر جگہ یہی طریقہ استعمال کیا جائے گا۔

اور دلیل سے ترجیح دینے وقت اس بات کا خیال رکھا جائے گا کہ درائے یافتہ، طے شدہ اور مقرر قواعد نیز عصر حاضر کے تقاضوں سے پوری مطابقت رکھتا ہو، کیونکہ عصر و زمان کے اختلاف سے احکام بدل جاتے ہیں۔

اختلاف رائے کے سلسلے میں اصحاب تخریج نے اجتہاد کر کے جو مضبوط موقف اختیار کیا، اور جو فیصلے کیے انہیں وہ کتابوں میں لکھ چکے اور مدون کر چکے ہیں، لیکن بعد میں آنے والی نسلوں نے اجتہاد کا دروازہ یکسر بند کر دیا۔ اقوال مختلفہ کے مابین ترجیح سے بھی گریز کرنے لگے۔ بلکہ جن مسائل کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں، ان پر اجتہاد سے بھی ہچکچانے لگے، حالانکہ مذہب کے نو اور ارتقا کا تقاضا یہ تھا کہ ترجیح و تخریج کا سلسلہ کسی دور میں بھی منقطع نہ کیا جاتا، جیسا کہ عہد سابق کے اصحاب تخریج و ترجیح کا معمول و دستور رہا تھا۔

جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ہم اشارہ کر چکے ہیں اس موقع

استحسان کو قیاس پر ترجیح ہے۔ پر پھر یہ انتباہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اگر امام کا "استحسان" پایا جائے، تو قیاس متروک قرار دیا جائے گا، پھر اسے اختیار نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس سے روگردانی اختیار کرنی جائے گی، جیسا کہ ہم امام مہر حسی کی رائے اس سے پہلے ظاہر کر چکے ہیں، اور جو بلاشبہ ایک

منقول بات ہے البتہ گلہ ہے گا ہے ایسا ہوتا ہے کہ دو اماموں سے دو رائے منقول ہوتی ہیں۔ ایک قیاس کی بنا پر رائے دے رہا ہوتا ہے، اور دوسرے کی رائے استحسان پر مبنی ہوتی ہے، ایسی صورت میں علماء کا فتویٰ یہ ہے کہ استحسان پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ قول مستحق کو ترجیح ہوتی ہے، البتہ چند مسئلے اس اصول سے مستثنیٰ ہیں۔ ان مسائل میں قیاس ہی کو ترجیح دی جائے گی، بعض حضرات نے ایسے یکارہ مسائل لکھے ہیں۔ اور بعض نے اس سے زیادہ بتائے ہیں۔ لیکن تاہم استحسان ہر حالت میں مقدم ہی ہوگا۔

مذہب حنفی میں یہ ہے ترجیح! اس سے پہلے ہم تخریج کے مسئلہ پر گفتگو کر چکے ہیں اور سچی بات تو یہ ہے کہ مذہب کے غلو کے لئے اس سلسلہ کا جاری رہنا بسا ضروری ہے اور اگر تخریج کا دروازہ کھل جائے تو کوئی شبہ نہیں وہ ترقی کی معراج حاصل کر لے سکتا ہے!

۱۔ امام نسفی نے المنار کے حاشیہ میں تحریر کیا ہے۔

— (۱) ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب دو گواہ پیش ہوں کہ یہ چشمہ رہن یا القبض ہے۔ اور تخریج کا ذکر نہ کیا گیا ہو، تو قیاس و لائق کو ختم کر دے گا یہی ابو حنیفہؒ کی رائے ہے، اسی پر فتویٰ ہے، استحسان کا فیصلہ یہ ہے کہ چشمہ دونوں کے پاس رہن بالقبض ہوگا، لیکن اس پر فتویٰ نہیں۔

— (۲) ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب زمین غصب کئی گئی ہو، تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔ قیاس بھی یہی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، ان ہی کا قول مرجوح ہے، استحسان یہ ہوگا کہ ضمان نہ ہو۔ امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

— (۳) ایک مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ جب تیرے ہاں بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاقتاً۔ پھر عودت کہے کہ میں نے بچہ جن لیا۔ مرد مجھ کو دے تو قیاس یہ ہوگا کہ عودت کی تصدیق کی جائے۔ اور طلاق واقع نہ ہو۔ لیکن استحسان اس کے خلاف ہوگا، البتہ فتویٰ قیاس پر دیا جاتا ہے۔

— (۴) ایک مسئلہ یہ ہے کہ جب چار آدمی ایک آدمی کے خلاف زنا کی گواہی دیں۔ اور قاضی ایک عورتوں کی سزا دے۔ پھر دو گواہ بتائیں کہ ملزم محض ہے اور ابھی سزا کی تکمیل نہیں ہوئی تو استحسان یہ ہے کہ مجرم نہ کیا جائے۔ قیاس یہ ہے کہ مجرم کر دیا جائے، صاحبین کی بھی یہی رائے ہے۔ یہ مثالیں ہیں ترجیح کی، باقی اصل کتاب میں دیکھی جائیں۔

لیکن بدقسمتی کی بات ہے کہ متاخرین نے اس دروازے کو بند کر دیا اور اب ان کے لئے اس کے سوا کوئی کام نہ رہ گیا کہ ترجیح شدہ اقوال و آراء کو سامنے رکھ کر فتویٰ دے دیا کریں۔ یہ اس کے اب مجاز نہیں رہ گئے کہ جن مسائل میں کوئی نص موجود نہیں ہے ان پر اجتہاد کر کے کوئی رائے قائم کریں، اور فتویٰ دیں، ان کے نزدیک مذہب مدون ہو چکا، کتابیں مرتب ہو چکیں، لہذا ہر فتویٰ پر واجب ہے کہ آنکھ بند کر کے تقلید کرتا چلا جائے، اور ائمہ سابقین کے نقش قدم پر چلا جائے، کیونکہ اگلا پچھلے ہی سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے، لہذا تخریج و ترجیح کا بند دروازہ کھولنا ضروری ہے، امور غیر منصوص پر اجتہاد کرنے سے ہرگز ہچکچانا نہ چاہئے!

مذہب حنفی کی اشاعت

دوسرے فقہی مذاہب پر حنفی مذہب کے اثرات

مذہب حنفی کا شیوع عام :- حنفی مذہب کوفہ میں پردان چڑھا۔ پھر امام صاحب کی وفات کے بعد ان کے حلقہ علمائے بغداد میں اس کی تعلیم تدریس کا سلسلہ شروع کیا اس کے بعد اس کی اطاعت عام شروع ہوئی اور اکثر اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ مصر، شام، روم کے علاقوں، عراق اور ماوراء النہر حتیٰ کہ ہندوستان اور چین کے حدود و پٹی بچا نہ گیا۔ کوئی حریف سامنے نہ ٹھہر سکا، نہ کوئی مزاحم بن سکا اور نہ بیت یہاں تک پہنچی کہ اب یہ ترین مقامات تک وہی وہ نظر آ رہا ہے کیونکہ ہند (بشمول پاکستان) اور چین کے مسلمان اپنے عبادت میں اسی پر عامل ہیں اور اپنی تنظیم عالی میں اسی کے مقتضائے رائج پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ نہ کہ کسی اور کے! حنفی مذہب اسی وقت سے حکومت کا مذہب بن گیا اور انتشار و اشاعت کے منازل سرشت سے گئے۔

اشاعت عام کے اسباب :-

۱۔ گیارہویں صدی میں امام ابو یوسف کا رول اور شیعہ کے عہد میں مذہب حنفی پر فائز ہوئے۔ جگر خواجه ملک میں قاضیوں اور مفتیوں پر انہی کا حکم چلتا تھا۔ شیعہ کے بعد وہ قاضی القضاۃ بن گئے۔ اب بلاد اسلامیہ میں اقصائے مشرق سے لے کر شمالی افریقہ تک وہی قاضی شیعہ ہو سکتا تھا جسے امام ابو یوسف پسند کریں یا جس کے لئے وہ ایمان کریں اور ظاہر ہے ان کی نگاہ انتخاب اس پر پڑتی تھی جو اجتہاد و افتاء میں ان کے طریقہ پر یعنی امام ابو حنیفہ کے طریق

استنباط پر عامل ہو۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس صورت سے جملہ بقاع و اقطاع اسلام میں عام طور پر فقہائے عراق (حناف) کا مذہب پھیل گیا، البتہ اندلس بجز اسی تھیں پر مالکی مذہب پھلا چھلا چھا چھا چھا ابن حزم کہتے ہیں :-

”دو مذہب ایسے ہیں جو شروع ہی سے حکومت کے زیرِ مہمہ اشاعت پذیر ہوئے
حنفی مذہب مشرق میں اور مالکی مذہب اندلس میں۔“

جہاں جہاں عباسیوں کی سلطوت و حکومت کا رفرما تھی وہاں وہاں یہ مذہب بھی غلبہ اور نفوذ حاصل کرتا رہا۔ اس کی قوت و ضعف حکومت کی قوت و ضعف سے وابستہ ہو گئی۔ عراق میں عباسیوں کی سلطوت و حکومت کا کوئی مد مقابل نہ تھا۔ یہی کیفیت بلاد متصلہ و ملحقہ کی بھی تھی بلکہ پورے مشرق میں بھی یہی عالم تھا لیکن جب عباسیوں کی حکومت کمزور پڑی تو بھی ان کا دینی نفوذ برسرِ قائم رہا۔ اور ان دونوں حالتوں میں یہ مذہب ان سے فروغ حاصل کرتا رہا۔ وہ بھی اس کی پشت پناہی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے تھے۔ خواہل بغداد کا جہاں تک تعلق تھا وہ بھی اس مذہب کے دل و جان سے حامی تھے اور خلفائے عباسیہ تو اس کے حامی و ناصر تھے ہی۔

پھر جب بغداد میں شافعی مذہب وارد ہوا اور وہاں اس نے جڑ پکڑنی شروع کی تو بھی وہ مذہب حنفی پر بالکل غالب نہ آسکا بلکہ وہی اس پر غالب رہا۔

ایک زمانے میں ابو حاتم الرازی نے خلیفہ قادر باللہ کے دربار میں رسوخ اور مزاج میں درخور حاصل کر لیا تھا چنانچہ ان کی دوا و دوش سے خلیفہ نے منصب قضا بازاری ایک شافعی قاضی کے سپرد کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بعض ادا باغی ہو گیا۔ اور دونوں فرقوں میں فساد پھوٹ پڑا اور کسی طرح قابو میں نہ آیا۔ آخر خلفائے مجبور ہو کر اشراف و فضاہ کو جمع کیا اور انہیں ایک شفقہ دکھایا جو اس امر پر مشتمل تھا کہ :-

”سفر انہی نے امیر المومنین کے مزاج میں دخل حاصل کر لیا اور نصیحت و شفقت اور

انت کے پردے میں شرارت اور خباثت کا رسہ مائتھی۔ جب امیر المومنین پر یہ

حقیقت منکشف ہوئی اور سفر انہی کے خبیث اعتقاد کا حال ظاہر ہوا تو اس فتنہ و فساد

کے بارے میں بائیس ہوئی کہ اس نے امیر المومنین کو بھی اس راستے سے ہٹایا جس پر

ان کے اسلاف تغلب امام ابو حنیفہ کے سلسلے میں گامزن تھے۔ چنانچہ اب بازاری

(شافعی قاضی) برطرف کر دیا گیا ہے اور یہ عہدہ رحم قدیم کے مطابق اصل مستحق (حنفی)

کو دے دیا گیا ہے اور حنفیہ پھر اسی اعزاز و اکرام اور حریت و عنایت سے بہرہ میں جس سے پہلے تھے !

خلفا کی طرف سے مذہب حنفی کا یہ اعزاز و اکرام ان دول شریعہ میں بھی جاری ہو گیا ، جنہوں نے عملی طور پر ریاست و حکومت پر قبضہ کر کے ان خلفا کو بے بس اور مفلوج بنا دیا تھا مثلاً سلاجقہ اور آل بویہ اس لئے کہ ان کی ثقافت اسلامیہ مقتضی بھی یہی مذہب تھا ۔

مذہب حنفی کے نفوذ میں خلفا اور علما کا حصہ
اس اجمالی بیان سے

یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شروع ہی سے مذہب حنفی کے جو نفوذ حاصل کیا ، وہ یہیں مدت تھا اس امر کا کہ خلفائے عباسیہ نے ائمہ مجتہدین حنفیہ کو منصب سونپ رکھا تھا علاوہ ازیں یہ اقتساب نفوذ و رجوع عام یعنی عقیدت عامہ کا بھی نتیجہ تھا ۔ ساتھ ہی ساتھ اس مذہب کی توسیع و اشاعت میں علما نے جو سرگرم حصہ لیا نیز ان کے اور دوسرے مذاہب فقہی کے مابین جو مناظرے وقتاً فوقتاً برپا ہوئے ۔ یہ بھی ایک عنصر نمونہ تھا ۔

پھر ربع میں جب حکومت کمزور ہوئی تو اس کی نصرت میں بھی ضعف آگیا چنانچہ اس مذہب پر ان ممالک میں جہاں یہ مذہب موجود تھا علما کی حیثیت کے اعتبار سے قوت و ضعف کے مختلف دور طاری ہوتے رہے ۔ ایسا بھی ہوا کہ بعض مقامات میں نشاط علما کے باعث یہ مذہب خوب پھلا پھولا ، اور بعض دوسری جگہوں پر ضعف علما کے سبب کمزور پڑ گیا ۔

اب ہم مشرق و مغرب کے بعض بلاد کا ذکر کریں گے جہاں یہ مذہب زندہ رہا اور مستقل حیثیت اختیار کر گیا ۔

مذہب حنفی کہاں کہاں پھیلا؟

نفوذ و رسوخ اور اشاعت کے مختلف مراحل

افریقہ یعنی طرابلس تیونس اور الجزائر میں
 قاضی اسد بن شدات کی کارگزاریاں ہر - حنفی مذہب ابتدائے امر میں غالب یا اشاعت
 پذیر نہ تھا بلکہ قاضی اسد بن شدات کے قاضی ہونے سے پہلے تک مذاہب اہل سنت و آثار اس پر
 غالب تھے۔ اسد نے اصحاب مالک و اصحاب ابی حنیفہ سے سماعت علم کی تھی لیکن ان کا میدان اہل
 عراق کی طرف تھا۔ چنانچہ انہوں نے مذہب کی نشر اشاعت میں نمایاں حصہ افریقہ میں منصب قضا پر فائز
 ہونے کے بعد لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی مذہب خوب پھیلنے لگا۔ ابن فرحون کا بیان ہے :-
 ”مسلم حنفی شمس تک افریقہ کے اکثر علاقوں میں خوب پھیل چکا تھا پھر اس کی
 اشاعت رُک گئی۔ علاوہ ازیں کسی حد تک افریقہ سے ماوراء یعنی اندلس میں بھی یہ داخل
 ہو چکا تھا۔“

مرقدہ سی نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے :-
 ”اہل صقلیہ حنفی مسلک پر عامل ہیں۔“
 آگے چل کر مرقدہ سی نے بتایا ہے کہ :-

”میں نے اہل مغرب یعنی اہل افریقہ سے پوچھا:
 ”امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک آپ تک کیسے پہنچا؟ حالانکہ یہ آپ کے عام مسلک

سے مخالفت ہے؟

انہوں نے جواب دیا کہ جب وہ بن وہبؓ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سے واپس تشریف لائے تو یہ فقہ اور دوسرے علوم میں یکتا ہو چکے تھے۔ اسد کو ان سے درس لیتے ہوئے عار محسوس ہوئی کیونکہ وہ اپنے آپ کو بھی کچھ کم نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام مالکؒ سے استفادہ کرنے کے لئے وہ مدینہ تشریف لے گئے لیکن وہ بستر علالت پر دراز تھے جب زیادہ مدت استغفار میں گزر گئی تو امام مالک نے فرمایا :-

”تم ابن وہب کے پاس چلے جاؤ۔ میں نے اسے اپنا سارا علم سکھا دیا اس کے سامنے پہنچ جانا ہی تمہارے لئے کافی ہے۔“

اسد کو یہ بات ناگوار گزری

انہوں نے لوگوں سے دریافت کیا کیا امام مالکؒ کا سا کوئی اور بھی صاحب علم ہے؟

کہا گیا ہاں کوفہ میں ایک نوجوان ہے جسے محمد بن حسن کہتے ہیں اور وہ ابو حنیفہ کا شاگرد رشید ہے۔

یہ سنتے ہی اسد نے کوچ کیا اور امام محمدؒ کے دبستان میں پہنچ گئے۔ امام محمدؒ نے ہاتھوں

لے علامہ محقق مرحوم احمد تیمور پاشا نے مقدسی کے اس بیان پر تعلیقاً ارشاد فرمایا ہے کہ :-
 وہب ابن وہب نام کا کوئی ایسا شخص نہیں جس نے امام مالک سے تحصیل علم کی ہو، ان سے علم حاصل کرنے والے کا نام عبد اللہ بن وہب تھا۔ لیکن عبد اللہ بن وہب نے کبھی اس منبر میں پر قدم نہیں رکھا۔ وہ مصر میں تھے، اور وہیں انہوں نے وفات پائی۔ اور جن، اسد کی داستان، بیان ہوئی، وہ ابو عبد اللہ اسد بن فرات تھے۔“

اس تعلیق سے مستفاد ہوتا ہے کہ جن، ابن وہب کا ذکر آیا ہے وہ درحقیقت عبد اللہ بن وہب ہیں۔ اور اسد بن فرات کی ملاقات ان سے مصر میں ہوئی تھی نہ کہ مغرب میں!

ہاتھ دیا کہ اس نوجوان میں فہم و حرص علم کی جھلک دکھائی دے رہی تھی۔ شاگرد استاد کے سامنے زانوئے ادب تہ کر کے بیٹھ گیا۔ استاد کو جب شاگرد کی پختہ کاری پر بھرپور ہوا گیا تو اسے مغرب روانہ کر دیا۔

اسد جب یہاں آئے تو ان کے پاس دو نوجوان ایک مقدمہ لے کر حاضر ہوئے۔ وہ فروعات میں اسد کی نکتہ سنجیاں، مسائل میں ان کی دقیقہ طرازیوں اور فقہ میں ان کی گہرائیاں دیکھ کر مبہوت رہ گئے۔ ایسے مسائل سے ابن عرب کبھی گوش آشنا نہیں ہوئے تھے، چنانچہ لوگ انہیں چھوڑ کر مسلک ابو حنیفہ کے پیرو ہونے لگے۔ اس طرح ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب مغرب میں پھیل گیا۔

میں نے سوال کیا لیکن اندلس میں کیوں نہیں پھیلا؟
جواب دیا: "اندلس میں بھی یہاں سے کم نہ تھا لیکن ایک مرتبہ سلطان کے بیٹے دو فریقوں نے باہم مناظرہ کیا تو سلطان نے پوچھا کہ ابو حنیفہ کہاں کے رہنے والے ہیں؟ بتایا گیا "کوفہ کے"۔ پھر پوچھا اور مالک کہاں کے ہیں؟ جواب دیا "مدینہ کے"۔

سلطان نے کہا ہمیں دارالہجرت یعنی مدینہ کا عالم کافی ہے
پھر اس نے ابو حنیفہ کے ماننے والوں کو ملک بدر کر دیا اور کہنے لگا:-

میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرے ملک میں دو مذہبوں پر عمل ہو۔

اس واقعہ سے انداز ہوتا ہے کہ مغرب میں حنفی مذہب پھیلا نے میں نمایاں تر حصہ اسد بن فرات کا ہے۔ یہ مسلک اندلس میں بھی پھیل چکا تھا لیکن وہاں زیادہ مدت تک قائم نہ رہ سکا۔ شیعہ کے بعد مغرب پر بھی ضعف طاری ہو گیا۔ یہاں تک کہ بعد کے زمانہ میں اس کا کوئی ذکر بھی نہیں ملتا۔

رہا مصر! تو یہ مہدی کے زمانہ سے

مصر میں مذہب حنفی کا شیوع :- عراقی مسلک سے متعارف ہو چکا

تھا جب اسماعیل بن یسح کو فی عہدہ قضا پر مامور ہوئے تھے۔ اسماعیل مسلک حنفی کے مطابق ابطال احباس کے قائل نہ تھے لیکن فقہائے مصر کے ہاں یہ اصول رائج تھا۔ چنانچہ ایک

دن لیث بن سعد اسماعیل کے پاس آئے اور کہنے لگے:-

میں آپ کے پاس مباحثہ کے لئے آیا ہوں۔

اسماعیل نے پوچھا کس مسئلہ میں؟

لیث نے جواب دیا کہ آپ کے اس خیال سے متعلق کہ آپ احباس مسلمانوں کو ناجائز خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ آپ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم، ابو بکر رضی اللہ عنہ، عثمان رضی اللہ عنہ، زبیر رضی اللہ عنہ اور بعد کے لوگوں نے مسلمانوں کو قید کیا۔

اس کے بعد لیث نے مہدی کو ایک خط لکھا :-

”آپ نے ہم پر ایک ایسے آدمی کو حاکم بنایا ہے جو اگرچہ درہم و دینار کے معاملہ میں انتہائی دیانت دار ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے کھینچتا ہے۔“

خلیفہ مہدی نے اسماعیل کو اس کے بعد معزول کر دیا۔

مذہب حنفی مصر میں عباسی سلاطین کے بل پر قائم رہ سکتا تھا کیونکہ مصریوں کی نظر میں اسے وہ مقام حاصل نہ تھا جو مصر مشرق میں اسے حاصل تھا۔ مصر کے باشندے یا تو مذہب شافعی پر عامل تھے جو ان پر گہرے طور پر اثر انداز تھا یا مالکی مذہب پر عمل کرتے تھے کیونکہ ان کے تلامذہ کی ایک کثیر جماعت ————— مثلاً ابن وہب اور ابن الحکم وغیرہ ————— یہاں موجود تھی۔

شافعی اور مالکی قاضیوں کے علاوہ حنفی قاضی بھی مصر میں مقرر ہوا کرتے تھے اور قصف کا منصب انہی تینوں مذاہب میں دائر رہتا۔ سربراہی حنفی کے پاس رہتی، پھر شافعی کی باری تھی، تیسرا نمبر مالکی کا تھا۔

معاملات و حالات کی رفتار اسی طرح جاری رہی یہاں تک کہ مصر پر فاطمی حکمران ہوئے۔ ان فاطمی خلفائے مذہب شیعہ اسماعیلیہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی چنانچہ قضاۃ بھی انہی میں سے ہونے لگے لیکن اس پالیسی نے دوسرے مذاہب کو ختم نہیں کیا بلکہ عوام اپنے اپنے عقائد کے مطابق عبادت میں آزاد تھے اور حکومت اکثر اوقات ان سے چشم پوشی کرتی تھی حتیٰ کہ ان کے زمانہ حکومت میں اکثر اوقات لوگ جامع مسجدوں یا دوسری مسجدوں میں تراویح بھی پڑھا کرتے تھے۔ یہ فاطمی دوسرے اہل مذہب سے بھی کوئی کد نہیں رکھتے تھے۔ یہ مذہب حنفی کی نشر و اشاعت سے بالکل خوش نہیں تھے البتہ دوسرے فقہی مذاہب کے ماننے والوں سے ان کا ایسا برتاؤ نہ تھا بلکہ بعض خلفاء فاطمی نے تو مالکی اور شافعی قاضی بھی مقرر کر دیئے۔ ان کے عہد میں چار قاضی ہوا کرتے تھے۔ دو شیعہ، ایک اسماعیلی اور دوسرا امامی، اور دوسرے دونوں میں ایک امام شافعی اور ایک مالکی

فاطمی حکمرانوں کو حنفی مذہب سے جو چڑھتی تھی اور مذاہب اربعہ میں سے اسی کو مخصوص ط
نظر عباد سے جو دیکھا کرتے تھے اس کا سبب یہ تھا یہی مذہب عباسی خلفا کا سرکاری
تھا۔ مصر میں اس کا نفوذ اسی باعث تھا اور وہ اس نفوذ کی مقاومت اور مزاحمت کے درپے
اور اسے دبانا چاہتے تھے کیونکہ حقیقت یہ عباسیوں کی یادگار تھی۔

جب سلطنت ایوبی قائم ہوئی تو اس نے شافعی مذہب کا نفوذ بڑھایا اور مالکی مذہب کا
بڑھنے کا موقع دیا، جیسا کہ پہلے بھی ہوتا رہا تھا۔ ان دونوں مذاہب کے مدارس بھی قائم
کیونکہ صلاح الدین ایوبی خود شافعی تھا اور بہت سے مصری عوام میں مالکی مذہب بھی اقلیت
حامل تھا۔

لیکن جب شام میں نور الدین شہید حاکم ہوا تو وہ حنفی تھا اس نے امام ابو حنیفہ کے
میں ایک کتاب بھی لکھی تھی۔ اس نے شام میں اس مسلک کو خوب پھیلایا۔ پھر شام سے
مذہب مصر پہنچا لیکن اس مرتبہ عباسی خلفا کے عہد کی طرح حکام میں نہیں بلکہ عوام میں
قبولیت حاصل ہوئی۔

پھر جب عوام میں حنفی مذہب کے حامی کثرت سے پیدا ہو گئے اور سلطان نے بھی عہد
سے تعلقات قائم کرنے کا ارادہ کیا تو قاہرہ میں احناف کے لئے مدرسہ سیوفیہ قائم کیا گیا
بعد اس مذہب کو قوت حاصل ہوئی اور عوام میں تیزی سے پھیلنا شروع ہو گیا۔

جب نجم الدین ایوب نے مدرسہ صالحیہ قائم کیا تو مذاہب اربعہ کی تعلیم کا بندوبست کیا۔ مدارس
عہد میں تو یہ مدارس بکثرت پھیل گئے۔ اب ان حکومتوں نے چار قاضی مقرر کرنے کی پالیسی اختیار
جن میں ایک حنفی ہوتا تھا۔

پھر جب مصر میں ترک کی حکومت کا تسلط قائم ہوا تو منصب قضا صرف حنفیوں کے لئے مختص
ہو گیا اور طالبان علم کثرت سے اس مسلک کی تعلیم اور معرفت و استفادے میں منہمک ہو گئے۔ اگرچہ
اس مذہب کو اور زیادہ نفوذ حاصل ہو گیا اور اب پھر یہ مذہب حکومت کی سرپرستی میں آ گیا اور
اس کے مطابق فتاویٰ اور احکام جاری ہونے لگے۔

شام میں حنفی مذہب کا فروغ :- شام اور متعلقہ علاقوں میں بھی اس مسلک کے پیرو
میتے ہیں۔ مصر و شام میں جب مملوک حاکم
ہوئے تو جس طرح ان لوگوں نے شام میں احناف سے چشم پوشی کر لی،

رح مصر میں بھی طریقہ اختیار کیا لیکن مصر میں شہم پوشی کا کچھ نتیجہ نہ نکلا کیونکہ مصر میں یہ مذہب عوام کے
میں جگہ بنا چکا تھا اور حکومت کی سرپرستی کا محتاج نہیں رہا تھا۔

حنفی مذہب کی اشاعت ممالک مشرق میں :- اب رہے بلاد مشرق و عراق

اور اٹلی تو یہاں مذہب حنفی کے ماننے والوں اور عقیدت مندوں کی غیر معمولی اکثریت تھی شافعی
سے اکثر جھگڑتے رہتے۔ مسجدوں، عوام کی محفلوں اور امر کی مجلسوں میں مناظرے بھی پرمیا ہوتے
مجاولات سے فقہ اور بحث و مناظرے کے ادبیات میں گراں بہا اضافہ ہوا اگرچہ اس سے تعصب
پیدا ہوا اور ورشت و تلامذہ زبان میں طنز و تعریف کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ اسی چیز نے بعد میں
و فقہی کا راستہ ہموار کیا۔

روس اور فارس میں حنفی مذہب :-

آرمینیا، آذربائیجان، تبریز، رے اور ہماز میں بھی حنفی مذہب چھپا ہوا تھا۔ شروع
میں اقلیم فارس کے اندر بھی حنفیوں کی کثرت تھی لیکن بعد میں مذہب شیعہ اثنا عشریہ اس پر
فہم آگیا۔

ہندوستان و پاکستان میں :- ہندوستان و پاکستان میں حنفی مذہب اپنی یکتائی میں
کوئی تحریف نہیں رکھتا، یوں شافعی بھی ہیں لیکن ان
تعداد کرندوں کی آبادی میں لاکھوں سے زیادہ نہیں بڑھ سکی، باقی سب حنفی ہی ہیں۔

حنفی مذہب چین میں :- چین کے مسلمان جن کی تعداد چار کروڑ سے زیادہ ہے
سب کے سب حنفی ہیں۔

اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ یہ مذہب مشرق و مغرب میں ہر جگہ موجود ہے اس کے متبعین کی تعداد
شمار سے فزول ہے۔ اور اگر علمائے تخریج احکام صالحہ کا دروازہ بدستور کھلا رکھتے تو اسے اور زیادہ وسعت
حاصل ہوتی اور اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔